n° 210 Lumière & Vie

Jésus : l'énigme de son humanité

L'effacement : une hypothèse aléatoire

La problématique de ce cahier peut surprendre : elle est fondée sur la conviction que la tradition et l'Ecriture sont commandées par une procédure d'effacement de l'humanité de Jésus. Aussi les articles sont-ils habités par ce sentiment. L'effacement de l'humanité de Jésus y représente l'hypothèse qui permet de comprendre à la fois les hyperboles de la tradition et le silence de l'Ecriture. Importe uniquement à ces deux témoins majeurs l'affirmation centrale : Jésus est l'envoyé de Dieu. En conséquence, l'humanité y est seulement évoquée comme condition de possibilité de la geste de Jésus. Les Ecritures soulignent de Jésus ses écarts avec l'humanité commune, soumise aux impératifs sociaux et religieux : elles font mémoire de ce qui magnifie sa mission. La tradition porte intérêt à sa vocation divine : celle-ci contraint à arracher à l'humanité commune son humanité singulière. Bref, l'hypothèse de l'effacement de l'humanité du Nazaréen pour souligner la qualité divine de l'Envoyé semble justifiée. Reste à comprendre, dans le cadre de la foi chrétienne qui n'a cessé, contre vents et marées, de proclamer la vérité de cette humanité, la signification de son effacement. C'est le thème de ce cahier, développé et argumenté dans les différents articles.

Un doute me travaille l'esprit : aucun d'entre eux ni ne discute ni ne conteste la problématique générale. Est-elle donc si évidente ? Une fois admise la nature humaine de Jésus, était-il pensable que les évangélistes retiennent autre chose de sa geste et de ses paroles que ce qui était susceptible d'ouvrir un autre espace dans la société et la religion ? Pourquoi donc la décrire dans sa vérité commune, même si sa manière d'être fut originale ? Ce que nous savons des sages de l'Antiquité n'est-il pas d'un ordre analogue ? Sommes-nous davantage informés sur Bouddha et Mohammed ? Les actions et les paroles de Jésus ne nous renseignent-elles pas autant sur son humanité singulière que les textes bouddhiques sur leur héros et le Coran sur Mohammed ? A la mémoire de la communauté première importait seul ce qui rendait possible un autre avenir.

Ces remarques infirment-elles la problématique adoptée ? Je ne le pense pas : leur perspective omet la nécessité de rendre compte de la dérive de la tradition vers une humanité hyperbolique. Cette dérive fut favorisée par l'intérêt porté dans les Ecritures aux aspects "transcendants" de la vie de Jésus, même dans les récits de la Passion. Aussi la pensée théologique a-t-elle omis d'étudier la signification théologique potentielle du relatif effacement de l'humanité de Jésus dans l'Ecriture, elle s'est attachée aux effets du divin dans l'humain. C'est à la mise en lumière des intérêts cachés de cette procédure que sont consacrés les articles de ce cahier.

Pierre Bühler, après l'analyse des éléments qui "divinisent" l'humanité de Jésus, montre que le dogme de l'Incarnation postule que ce soit l'humanité dans ses limites qui ait été assumée par le Fils. Les tentatives de décrire l'humanité singulière de Jésus investie par la divinité ont échoué, parce que l'Ecriture ne procurait pas les matériaux nécessaires à la réussite de leurs projets. L'exégèse elle-même, comme le montre si clairement Charles Perrot, n'a jamais pu nous restituer l'humanité historique de Jésus, qui représente un point de fuite. Chantal Defélix n'hésite pas, avec une certaine audace, à restreindre les écarts signifiants de la geste et des paroles de Jésus d'avec la loi et le messianisme. Roland Sublon oeuvre dans la même direction puisque, selon lui, l'Ecriture se tait sur la manière concrète dont Jésus se rapporta à la sexualité, au travail et au rire. Mais ce mutisme, pense-t-il, est plein de sens pour la manifestation de Dieu.

Ces interprétations, qui réduisent l'humanité de Jésus aux limites de l'humanité commune, ne se heurtent-elles pas à une double donnée scripturaire : la conception virginale et la résurrection ? N'avons-nous pas ici les bases de la mythologisation postérieure de l'humanité du Nazaréen ? Ni le théologien africain, François Kabasele, ni le théologien européen, Emile Granger, ne le pensent, leur argumentation étant toutefois plus que différente. Quant à Adriaan Geense, il s'attache à montrer que la résurrection ne postule en rien une autre humanité que commune. Aussi ai-je, en conclusion de ce parcours, essayé de donner sens théologique à la discrétion scripturaire : celle-ci me semble être le moyen le plus adapté à la révélation d'un Dieu qui ne doit rien au divin que les hommes ne cessent d'imaginer selon leur désir.

Aux abonnés de LUMIÈRE &VIE

Tous les abonnements s'achèvent avec ce numéro qui est le dernier de l'année 1992.

Nous remercions ceux et celles qui ont déjà envoyé le montant de leur réabonnement ou qui le feront sans attendre la parution du n°211, en février 1993.

Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le numéro d'abonné inscrit sur l'étiquette de votre adresse ou si vous renvoyez l'étiquette elle-même.

Les auteurs de ce numéro :

Pierre BÜHLER, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchâtel (Suisse).

Chantal DEFÉLIX, Centre chrétien d'études juives de Jérusalem.

Christian DUQUOC, dominicain, directeur de *Lumière et Vie*.

Adriaan GEENSE, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de Genève (Suisse).

Emile GRANGER, enseignant à la Faculté de théologie de Lyon.

François KABASELE LUMBALA, liturgiste, Mbuji Mayi, Zaïre.

Charles PERROT, prêtre du diocèse de Moulins, professeur à l'U.E.R de théologie de l'Institut catholique de Paris.

Roland SUBLON, médecin psychanalyste, professeur de morale à la Faculté de théologie de Strasbourg.

Pierre BÜHLER

Vraiment homme ?

Une question séculaire

L'humanité de Jésus se trouve effacée dans la tradition. Des motifs théologiques concourent à son effacement, telle l'affirmation centrale sur la double nature et l'unité de personne. Celle-ci, divine, tend à éliminer l'humain. Le rééquilibrage, par le recours à une histoire exégétique n'empruntant rien à la dogmatique, a échoué : les "vies de Jésus" ont manqué leur but. Des essais de "christologie" à partir de l'histoire n'ont pas donné les résultats escomptés. Sans doute, faut-il voir dans la sobriété de l'Ecriture le témoignage que Jésus accepta pleinement les limites de la condition humaine et qu'ainsi il l'ouvrit à Dieu.

En Jésus-Christ, Dieu s'est fait *pleinement homme*. A n'en pas douter, l'affirmation de l'incarnation de Dieu constitue le cœur même de la foi chrétienne. Cette conviction, enjeu des grands conflits christologiques et trinitaires qui marquent les premiers siècles de l'histoire du christianisme, trouve sa formulation classique dans le *vere Deus vere homo,* "vraiment Dieu, vraiment homme", de Chalcédoine (451), établissant avec soin l'équilibre des deux natures, divine et humaine, unies "sans confusion ni changement, sans division ni séparation" en une seule personne. Mais cette humanité, marquée ici par le *vere homo,* est-elle acceptée dans toutes ses conséquences ? Jésus est-il vraiment homme, avec tout ce qu'implique le partage de la condition humaine ?

Il est frappant de voir réapparaître fréquemment, tant dans la tradition que dans la foi populaire, certaines inconséquences à ce sujet, se répercutant parfois dans des scandales qui font la une des journaux. Il y a quelques années, à l'occasion de la sortie du film *La dernière tentation du Christ* de Martin Scorsese, la question de la sexualité de Jésus a agité les esprits, et même violemment. De manière comparable s'est posée la question du rire de Jésus, test d'humanité important selon la tradition philosophique, "pource que rire est le propre de l'homme"[1]. Cette question du rire de Jésus parcourt tout le roman *Le nom de la rose* d'Umberto Eco[2]. Pour le vieux Jorge de Burgos, il est absolument impensable que Jésus ait pu rire, et il n'hésitera pas à aller jusqu'au bout de ses moyens pour combattre impitoyablement tout intérêt pour le rire dans l'abbaye. La pire hérésie serait pour Jorge d'élever le rire à quelque chose de spirituel, de noble. Si Jésus n'a pas ri, c'est parce que le rire est condamnable. "Signe de sottise", il défigure l'homme, le rend "semblable au singe" (p. 138). Il "est la faiblesse, la corruption, la fadeur de notre chair" (p. 479). Ainsi, un lien s'établit entre le rire et le péché. "Que le rire soit le propre de l'homme est le signe de nos limites de pécheurs" (p. 480). Le rire est donc l'ennemi à combattre et à éradiquer, parce qu'il fait peser sur la foi le danger de la dérision, du blasphème : "Si un jour quelqu'un pouvait dire (...) : moi, je ris de l'Incarnation... Alors nous n'aurions point d'armes pour arrêter ce blasphème, parce qu'il rassemblerait les forces obscures de la matière corporelle, celles qui s'affirment dans le pet et dans le rot, et le pet et le rot s'arrogeraient le droit qui n'appartient qu'à l'esprit, de souffler où il veut !" (p. 482). Le vieil aveugle exprime ici sans retenue une réticence traditionnelle à l'égard du rire et donc aussi à l'égard d'un Jésus riant, réticence qui a pu conduire certains ordres religieux et certains cercles piétistes à condamner le rire, à le dénoncer comme péché.

Comment se fait-il qu'affirmant dogmatiquement l'humanité de Jésus-Christ, on ait pourtant tant de peine à l'assumer dans ses conséquences concrètes ? Ce constat est d'autant plus frappant qu'on redécouvre aujourd'hui, par le biais d'une lecture renouvelée des textes, l'homme Jésus et ses traits humains [3]. L'humanité de Jésus n'a-t-elle

---

1. Fin de l'exorde du **Gargantua** de Rabelais.

2. Paris, Grasset, 1982.

3. Par exemple, G. THEISSEN, **L'ombre du Galiléen. Récit historique,** Paris, Cerf, 1988.

pas dû, malgré l'équilibre dogmatique de Chalcédoine, s'effacer constamment devant sa divinité ? Cet effacement apparaît comme une tendance séculaire. Qu'en est-il des raisons théologiques permettant de comprendre ce phénomène ? L'effacement de l'humanité n'est-il pas comme programmé dans la christologie de la tradition ? C'est la question que nous commencerons par nous poser, en dégageant à partir de trois étapes importantes les motifs christologiques qui ont pu susciter un tel effacement. Cela nous conduira dans un deuxième temps à découvrir que le problème fondamental de la christologie est d'ordre herméneutique. Dans une troisième partie, nous tenterons d'esquisser quelques pistes pour réintégrer et revaloriser l'humanité de Jésus dans la christologie.

I

Motifs christologiques

La théologie chrétienne s'est attachée très tôt à formuler des énoncés christologiques, c'est-à-dire à exprimer de manière intelligible et cohérente le sens que prenait pour la foi la figure historique de Jésus de Nazareth. C'est dans le Nouveau Testament déjà que l'on trouve les premiers essais de clarification christologique, non seulement dans l'argumentation des épîtres pauliniennes, par exemple, mais aussi dans les démarches narratives des évangiles. Dès le début, un des grands défis fut ici d'assumer en christologie l'humanité de Jésus. La question de savoir comment l'évangile de Jean répondait à ce défi a suscité un débat remarqué dans l'exégèse allemande de ce siècle, entre Bultmann et Käsemann. "Y a-t-il dans le quatrième évangile un "docétisme naïf" qui fait de son auteur un théologien de la gloire plutôt qu'un théologien de la croix ?", telle était la question de Käsemann [4].

Que les développements christologiques de la tradition suscitent des obstacles à la prise en compte de l'humanité, cela peut paraître étonnant. Pourtant, par une sorte d'effet pervers, c'est bien ce qui s'ef-

4. Cf. sur ce point, P. BÜHLER, "Ist Johannes ein Kreuzestheologe ? Exegetisch-systematische Bemerkungen zu einer noch offenen Debatte", dans : M. ROSE (éd.), **Johannes-Studien.** Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich, TVZ, 1991, pp. 191-207.

fectue, si bien qu'on peut après coup découvrir des raisons christologiques à l'effacement de l'humanité de Jésus. Nous nous contenterons ici d'illustrer ce point par trois exemples tirés de moments privilégiés de l'histoire de la christologie chrétienne.

Deux natures, mais quelle personne ?

Malgré l'équilibre des formules classiques, évoqué plus haut, la christologie de l'incarnation comporte un déséquilibre constitutif, qui a son origine dans le lien entre nature et personne. En effet, l'unité de la personne du Christ exclut la possibilité de l'imaginer comme un composé de personne humaine et de personne divine. Dès lors, comment comprendre l'union personnelle (ou hypostatique, selon les termes de l'époque ancienne) des deux natures ? La solution retenue par la tradition fut d'admettre que la personne du Christ est la personne divine, deuxième personne de la trinité. Cette option permet de souligner que l'initiative de l'incarnation et du projet de salut qui lui est lié est celle de Dieu.

Mais cela signifie pour la nature humaine qu'elle ne contribue pas activement à la constitution de la personne du Christ. Dans le langage traditionnel, on dira que la nature humaine, “anhypostasiée” quant à sa constitution naturelle, est “enhypostasiée”, assumée, intégrée dans l'union personnelle avec la nature divine, qui est, elle, hypostatique, personnelle par essence. Ainsi, pour penser jusqu'au bout le principe christologique des deux natures en une seule personne, la tradition a concédé un clivage au détriment de l'humanité, qui justifie partiellement l'effacement constant de cette dernière.

“Celui qui était sans péché...”

Dès le Moyen Age, la christologie de l'incarnation, qui s'attache d'abord à expliciter la constitution de la *personne* de Jésus-Christ, s'articule avec la christologie de la mort expiatoire, centrée sur la compréhension de l'*œuvre* de Jésus-Christ. Cette deuxième dimension va, elle aussi, renforcer l'effacement de l'humanité. Cet effet est un peu paradoxal, car au départ, la nécessité christologique de l'humanité de Jésus est clairement avérée, par exemple dans la démonstration théologique

du *Cur Deus homo* de saint Anselme [5]. Les hommes ne peuvent pas réparer le tort qu'ils ont commis envers Dieu. Mais seul un homme peut payer pour cette réparation. C'est pourquoi Dieu s'est fait homme : pour payer à la place des hommes la dette qu'ils sont hors d'état de régler eux-mêmes.

Mais cette œuvre salutaire, pour qu'elle ait tous les effets voulus, exige de ce seul homme capable de payer une perfection pour ainsi dire surhumaine, liée à une théologie des mérites. Pour mériter le pardon divin, il doit mourir innocent, immaculé de tout péché humain, pur de toute offense à Dieu, "sans péché". C'est la condition nécessaire du rachat des fautes des hommes.

Cette théologie traditionnelle n'échappant pas au danger de la moralisation des péchés, la perfection un peu inhumaine, quasi-divine, de l'homme Jésus prend des traits moraux : il est l'homme sans manquements, sans fautes charnelles, et c'est ainsi qu'une fois de plus, l'humanité, pourtant déclarée nécessaire, s'efface discrètement devant les exigences du plan de salut divin.

L'homme idéal des "vies de Jésus"

Les Temps modernes s'émancipent des représentations traditionnelles, et les philosophes du siècle des Lumières ne se lassent pas d'opérer la critique de ce qu'ils appellent les "légendes et fariboles" de la dogmatique classique. Il en résulte l'effort de saisir à nouveaux frais l'humanité de Jésus, effort qui se manifeste dans les nombreuses "vies de Jésus" écrites par les théologiens libéraux du XIX[e] siècle, notamment en Allemagne. Il s'agit ici de reconstruire par les méthodes historiques appropriées ce qui constitue le propre même de la personnalité de Jésus.

Mais ici aussi, un même effet pervers va s'introduire, conduisant à un nouvel effacement de cette humanité prise comme point de départ. En effet, les "vies de Jésus" s'évertuent toutes à mettre en évidence

---

5. ANSELME de Cantorbery, **Pourquoi Dieu s'est fait homme** (Sources chrétiennes, 91), Paris, Cerf, 1963.

l'homme Jésus comme être d'exception. Il se distingue par sa personnalité religieuse, son génie spirituel, son cœur noble, sa force morale, et représente ainsi l'homme idéal, "parfait", modèle d'une humanité distinguée. A l'aube du XXe siècle, Albert Schweitzer révélera cet effet pervers en montrant que le Jésus des "vies de Jésus" correspond plus à l'idéal d'humanité de chacun des auteurs qu'à la réalité historique [6]. L'humanité concrète de Jésus s'efface ici non plus devant une divinité que les théologiens du XIXe siècle ont perdue, mais devant une humanité construite, idéalisée et donc en un sens "divinisée".

Evaluation critique

Les trois moments christologiques brièvement esquissés marquent chacun à sa manière le problème inhérent à toute christologie : comment exprimer la pleine humanité de Jésus en tant que Christ, tout en marquant qu'en cet homme s'annonce une dimension radicalement nouvelle, qui fait de lui un homme particulier, mis à part ? A trois reprises, nous voyons le même clivage s'instaurer : l'humanité de Jésus est fondée christologiquement, mais cette christologie, pour marquer la spécificité de la personne de Jésus, doit retirer à cette humanité quelque chose de son humanité, la libérer de certaines limites, de certaines faiblesses.

Le défi christologique qui en résulte est clair : comment peut-on marquer la spécificité christologique de l'homme Jésus en tant que Christ, non pas par un retrait discret hors de certaines limites de la condition humaine, mais bien plutôt *par un plein et authentique accueil de ces limites ?* C'est ce qui fait précisément la valeur interpellatrice du message de l'homme de Nazareth : accueillant pleinement la condition humaine dans toutes ses limites, dans sa finitude et sa contingence, il permet à celui qui croit en lui de s'accepter lui-même dans ses limites humaines, d'assumer sa condition humaine comme le lieu où il lui est donné de vivre et de mourir, de recevoir et de donner.

---

6. Cf. A. SCHWEITZER, **Geschichte der Leben-Jesu-Forschung** (1906 en 1ère éd.), München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch (N° 77/78 et 79/80).

II

La christologie, un problème herméneutique

Comment éviter que l'"humanité" dont on parle en christologie devienne une humanité tronquée, partielle, restrictive, qui ne correspond plus à ce qui fait l'humanité concrète de l'homme Jésus ? On pourrait estimer que, pour résoudre le problème, il suffit de prendre le bon point de départ, de commencer "en bas" plutôt qu'"en haut".

Christologie d'en haut et christologie d'en bas

Sous l'influence de la recherche historique moderne, on a reproché à la tradition dogmatique de développer sa christologie d'"en haut", c'est-à-dire d'interpréter le personnage historique de Jésus de Nazareth à partir de l'initiative divine de salut, à partir du plan du Père d'envoyer son Fils dans le monde. Dans cette première perspective, le miracle incompréhensible n'est pas tant la nature divine du Fils, mais bien plutôt qu'il puisse devenir humain.

Dans les Temps modernes, dit-on, la christologie se développe plutôt "d'en bas" : le point de départ incontesté est ici l'homme Jésus. Il faut partir de ce que l'on peut dire de cette figure historique pour interpréter les assertions de foi qui s'associent à elle et les énoncés christologiques par lesquels la tradition l'a proclamée comme source de salut. Dans cette seconde perspective, c'est la divinité de Jésus-Christ qui fait problème, tandis que son humanité semble aller de soi.

Qu'en est-il de l'opposition entre ces deux modèles de christologie pour notre thème de l'effacement de l'humanité ? Conçue comme alternative, elle ne comporte qu'un intérêt limité. Certes, il est clair qu'une christologie d'en haut, comme elle a marqué la tradition dogmatique, est bien en peine de contrecarrer la tendance à effacer l'humanité devant la divinité. Elle risque au contraire de l'alimenter. Mais il serait illusoire de croire que la christologie d'en bas permette mieux de résoudre la difficulté. Une christologie partant de l'homme Jésus n'aboutit souvent qu'à une "jésulogie", et la perte des motifs christologiques se trouve alors compensée par une idéalisation, une absolutisation de l'homme Jésus. Cette dernière introduit une sorte de docétisme larvé,

obligeant l'humanité concrète à s'effacer devant une humanité idéale, comme l'a bien montré plus haut l'exemple des "vies de Jésus".

Ainsi donc le problème, semble-t-il, n'est résolu ni d'un côté, ni de l'autre. Mais indirectement, l'opposition des deux modèles nous livre un indice qui permet de reprendre le problème sous un autre angle. En effet, il ressort clairement des deux modèles qu'il y va en christologie d'un effort d'interprétation, interprétation d'une figure historique par des énoncés christologiques, interprétation des énoncés christologiques à partir d'une figure historique. Le problème christologique est donc, parce qu'il s'agit d'interprétation, d'ordre herméneutique [7]. Quand on aborde la question de ce point de vue, l'alternative s'avère rapidement fausse. Les deux processus d'interprétation ne sont pas à opposer l'un à l'autre ; ils n'ont de sens qu'en interaction dynamique l'un avec l'autre. C'est ce qui me fait parler d'un cercle herméneutique.

La christologie en cercle herméneutique

Le cercle herméneutique peut être illustré dans le Nouveau Testament. En effet, quand on procède à une lecture attentive des textes néotestamentaires, on voit partout s'opérer ce mouvement d'interprétation réciproque. Pour exprimer ce que leur signifient la destinée, l'œuvre et la mort de l'homme de Nazareth, les premiers chrétiens se servent de représentations, de titres et d'énoncés christologiques divers. Ils les utilisent comme des langages qui leur permettent de dire le sens de leur foi en Jésus. Mais par ce premier effort d'interprétation, un second mouvement s'instaure, qui va dans l'autre sens : la figure de Jésus de Nazareth réinterprète les représentations, les titres et énoncés utilisés. Ces derniers sortent changés du processus interprétatif : l'effort d'interpréter avec eux la figure de Jésus se poursuit dans l'effort de les interpréter, eux, à partir de Jésus. C'est ce qui se manifeste, par exemple, dans le fait de parler, en 1 Co 1,23 d'un "messie *crucifié*".

Une telle christologie en cercle herméneutique n'est pas réservée aux débuts de la théologie chrétienne. Elle est constamment à remettre

7. Nous prenons ici le terme d'herméneutique au sens classique de la théorie de l'interprétation et de la compréhension.

sur le métier, parce qu'il s'agit d'un processus d'interprétation ouvert. Aujourd'hui aussi, nous sommes invités à nous y risquer, en confrontation avec des représentations, titres ou énoncés exprimant les attentes christologiques actuelles [8].

III

L'humanité de Jésus assumée christologiquement

Il se pourrait bien que la christologie en cercle herméneutique nous permette de résister à l'effacement de l'humanité de Jésus dans la christologie. En effet, le double mouvement d'interprétation effectue le contrôle critique de la correspondance entre l'humanité réelle de l'homme Jésus et l'humanité développée dans les énoncés christologiques à son sujet. Au lieu de laisser ces derniers déboucher sur une humanité tronquée, elle leur rappelle le défi d'assumer christologiquement l'humanité de Jésus, ou, pour reprendre notre formulation précédente, de marquer la spécificité christologique de l'homme Jésus, non pas par un retrait discret hors des limites de la condition humaine, mais bien plutôt comme un plein et authentique accueil de ces limites. C'est ce que nous aimerions expliciter maintenant en reprenant brièvement deux sujets marqués traditionnellement par l'effacement de l'humanité de Jésus plutôt que par sa pleine assomption.

Le "sans péché" accueille les pécheurs

Comme nous l'avons vu avec saint Anselme, le fait d'être "sans péché", irréprochable, innocent, risque fort de mettre Jésus à part et donc d'effacer son humanité. Est-il possible d'interpréter cette notion christologique de manière à y redécouvrir l'accueil d'une pleine humanité ? Il nous paraît possible de le faire en l'interprétant à partir d'une donnée fondamentale de l'activité de Jésus, l'accueil inconditionnel de tous ceux que la société de l'époque déclarait pécheurs, les exclus, les

8. Comme exemple parmi d'autres d'un tel effort de christologie actuelle, cf. P. BÜHLER, "Jésus-Christ le Thérapeute. Réflexions théologiques d'inspiration psychologique", **Etudes théologiques et religieuses,** 1983, pp. 181-201.

impurs, les publicains, les prostituées [9]. Cet accueil ouvre une convivialité qui suscite de la part des autorités des reproches comme : “Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des collecteurs d’impôt et des pécheurs !” (Mt 11, 19). Mais elle redonne une pleine humanité à ceux qui n’en avaient plus.

Le fait d’être “sans péché” n’est plus alors le fait de n’avoir commis aucune faute, de n’avoir jamais manqué, mais bien plutôt, dans un sens positif, celui d’être pleinement disponible pour cet accueil, pour une véritable solidarité avec les pécheurs, qui leur rend leur dignité et leur valeur. Dans ce sens, l’affirmation que “celui qui n’avait pas connu le péché a été fait péché” (2 Co 5, 21) marque l’accomplissement dernier de cette solidarité humanisante. Sur la croix, l’ami des pécheurs vit jusqu’au bout le sort du pécheur, subit son abandon total et meurt la mort du pécheur maudit. Il devient ainsi péché, se trouve identifié au péché dans toute son aliénation. Mais cette solidarité, parce qu’elle va jusqu’au bout, jusqu’à s’identifier avec le péché lui-même, se retourne en libération : la destinée du pécheur a été assumée ; la malédiction du bois maudit devient bénédiction. Justice est rendue : le pécheur peut désormais se savoir accepté devant Dieu et donc s’accepter lui-même dans ce qui fait sa pleine humanité, recevoir sa condition limitée comme le lieu d’une vie nouvelle.

Le rire Pascal, écho à l'humour de Jésus

En guise de conclusion, nous aimerions ici renouer avec le point de départ et reprendre le thème du rire de Jésus. Certes, les textes du Nouveau Testament ne mentionnent aucun rire de Jésus. Mais il serait problématique de vouloir fonder notre compréhension du rire sur un tel argument *e silentio.* Il est aisément possible de découvrir, par une lecture attentive des évangiles, une dimension d’humour dans la figure de Jésus : par sa prédication, ses paraboles, ses sentences paradoxales, ses métaphores imprévues, ses effets de surprise dans les controverses avec les chefs religieux, mais aussi par sa manière ouverte et libre de rencontrer ses interlocuteurs et de les interpeller. L. Kretz s’est attaché à

---

9. Je m’inspire ici de G. EBELING, **Dogmatik des christlichen Glaubens,** vol. II, Tübingen, Mohr, 1979, pp. 177-209.

mettre ces traits humoristiques en évidence avec beaucoup de soin [10]. Cet humour caractérise précisément la sympathie de Jésus, qui accepte avec une sérénité libératrice les limites, les faiblesses de la condition humaine.

Non seulement cela permet de supposer légitimement que Jésus ait ri, malgré le silence des évangiles à ce sujet, mais aussi de confier au rire une place de choix du point de vue de la christologie, n'en déplaise à Jorge. Il ne s'agit pas ici d'abord du rire moqueur des passants, incitant Jésus à descendre de la croix. Non, c'est bien plutôt la folie qui fait que Jésus ne se sauve pas lui-même, ne descend pas de la croix, mais y reste jusqu'au bout, qui fonde la possibilité d'un rire libérateur. En effet, la mort sur la croix est victoire sur la mort ; désormais, cette dernière peut être assumée librement comme limite ultime. C'est ce que proclame le message de Pâques, et il y a dans le rire pascal, par lequel la tradition avait coutume de marquer la certitude de cette victoire, comme un écho de l'humour - ô combien humain ! - de Jésus [11].

Pierre BÜHLER

10. Cf. **Witz, Humor und Ironie bei Jesus,** Olten, Walter, 2e éd., 1982. Du même auteur : **Der Reiz des Paradoxen bei Jesus**, Olten, Walter, 1983.

11. Sur le thème du rire pascal, cf. M.C. JACOBELLI, **Il risus paschalis,** Brescia, Queriniana, 1990 (trad. all. : **Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen,** Regensburg, Pustet, 1992).

CENTRE THOMAS MORE

Cinq sessions en février-mars 1993

Jean Lemaire : les couples contemporains. Nouveaux codes, nouveaux langages, 11-12 février

Appartenances nationales et identité européenne (en collaboration avec la revue *Esprit* et avec la *Forschungstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* de Heidelberg) 5-7 mars

Femmes et religions : un débat interconfessionnel 13-14 mars

Figures de Giordano Bruno 20-21 mars

Jean Guillaumin : l'appareil psychique, entre le dehors et le dedans 20-21 mars

---

Pour le programme des 27 activités organisées en 1993 et pour toute information :
Centre Thomas More B.P. 105 69210 L'Arbresle

L'ESPACE SPIRITUEL

en 1993

Christian Delorme : prêtre pour lutter et pour guérir 23-24 janvier

Marcel Légaut : la vie spirituelle au risque de la modernité, avec Thérèse De Scott 6-7 mars

Approche de Maître Eckhart, avec Bernard Durel 20-21 février

Rumi : la mystique musulmane, avec Mohammad Achena 3-4 avril

Bernard Besret : le tourment de Dieu 24-25 avril

Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, avec Christian Duquoc 22-23 mai

Gabriel Marc : une foi incarnée dans l'alliance avec les pauvres pour le développement 15-16 mai

---

Pour tous renseignements : Anne Escoubès, Espace spirituel, B.P. 105
F 69591 L'Arbresle Cédex

Charles PERROT

L'énigme néotestamentaire

Des figures de Jésus à sa particularité historique

Le Nouveau Testament efface l'homme Jésus dans sa singularité pour désigner le Sauveur ressuscité ou le Fils de Dieu. Il témoigne d'un heurt entre la confession de foi qui construit de multiples figures croyantes de Jésus, et la particularité humaine du Nazaréen. Les historiens modernes ont voulu passer outre à ces figures de la foi pour camper scientifiquement l'humanité de Jésus : ils ont imaginé des hommes Jésus selon leurs sentiments et leurs utopies, ils ont manqué son humanité concrète. Paul ne voulut rien savoir de Jésus, sinon qu'il fut crucifié. C'était là reconnaître la particularité de la Croix comme vérification de l'authenticité des figures, mais avec un risque de distorsion. Les évangélistes, conscients de ce danger, ont élargi le fondement historique, mais l'humanité de Jésus comme sa transcendance n'en demeurèrent pas moins insaisissables ; c'est le rapport mutuel entre les figures croyantes et l'humanité évoquée qui nous fait signe.

Partons d'un constat : les figures construites de Jésus s'accumulent dans le temps, dans le Nouveau Testament comme dans les traditions ecclésiales, sans pour autant en arriver jamais à toucher sa réalité dans l'immédiat d'un contact qui permettrait à l'évidence de répondre à la question : "Qui dites-vous que je suis ?" (Mc 8,29). Jésus échappe toujours, et dans son humanité singulière et jusque dans les figures ou les représentations reçues de la tradition, dont les titres christologiques le disent et le cachent à la fois en son mystère. Sans doute en est-il ainsi de tout homme, fût-il un héros de grand renom, dont aucun biographe n'arrive à parfaitement percer le secret de la personne.

Mais le cas de Jésus apparaît autrement lourd, au point de donner lieu à une inlassable recherche de son identité. Plus encore, l'énigme néotestamentaire ne surgit-elle pas d'une sorte de distorsion entre les figures du Christ construites par les premières communautés croyantes et Jésus considéré en sa simple humanité ? Comme si les croyants voulaient toujours davantage chanter Dieu en oubliant l'homme en lui.

Encore la quête de la singularité humaine de Jésus reste-t-elle possible en son ordre, tout en étant difficile, comme en témoignent les pistes largement différentes suivies par les historiens anciens et modernes. S'il fallait ramasser la situation, disons que du XVIIIe siècle à nos jours la curiosité historienne s'est épuisée sans succès ou presque à la recherche de l'homme Jésus, que l'on croyait découvrir en-deçà des couches figuratives superposées que les traditions ecclésiales avaient accumulées dans le temps. Mais si l'homme Jésus intéresse toujours, ce n'est plus le Seigneur de la foi ; alors même que Paul, puis les auteurs évangéliques des années 70 à 90 de notre ère, suivaient en fait la démarche inverse : tout leur intérêt se concentrait sur les figures du Christ, du Seigneur ou du Fils de Dieu, dans leur diversité et leur unité à la fois, au point d'éclipser apparemment les traits trop immédiatement humains du Nazaréen. Bref, ce heurt entre les figures de la confession des croyants et la particularité humaine de Jésus a d'emblée et tout au long des siècles constitué cette césure vive qui appelle à la foi ou la récuse fortement.

Précisons plus encore. D'un côté, l'historien moderne veut saisir l'homme Jésus, à distance de toutes les figures de la tradition qui le recouvrent, quitte à construire une nouvelle figure de son héros retrouvé, généralement taillée selon l'utopie du moment. Le problème, nous le dirons plus loin, c'est que de telles reconstructions, qui peuvent être objectivement valables à leur niveau propre, aboutissent en fait à des descriptions passablement éclatées de cette humanité alors "re-configurée". D'un autre côté, les premiers écrivains chrétiens et les divers groupes judéo-chrétiens et helléno-chrétiens qui les supportent, pourtant peu soucieux de le décrire dans la nudité de son humanité, en arrivent néanmoins, jusque dans l'éclatement des figures qu'ils confessent, à le désigner sans confusion dans sa réalité humaine. Les premières diversités confessionnelles, assurément considérables dès le départ, n'en appellent donc pas moins à l'unité d'une même référence singulière, dans la désignation d'un homme enraciné dans sa terre et suspendu sur la Croix.

En sorte que, à la différence des discours grandiloquents touchant les "hommes divins" de l'époque hellénistique, c'est la singularité de son humanité crucifiée qui va bientôt constituer le lieu de vérification de toutes les figures messianiques et divines qu'on lui reconnaîtra. Comme si l'on ne pouvait saisir la singularité personnelle de Jésus qu'à partir des diverses figures ecclésiales qui le désignent, et comme si les figures en question n'avaient de véritable valeur qu'à la condition de toucher l'homme Jésus. C'est finalement ce jeu mutuel des figures et de la réalité, traduit ensuite dans les christologies conciliaires, qui rend ces figures divines et cette humanité à la fois proches et toujours insaisissables. Reprenons quelques points des pistes qui viennent d'être suggérées.

I

Les Jésus de l'histoire

Le dossier est connu. Ramassons seulement quelques conclusions, en distinguant les recherches d'hier de celles qui sont généralement faites aujourd'hui. De Reimarus au XVIIIe siècle ou de D.F. Strauss jusqu'au début de notre siècle, l'enquête historique sur Jésus devait produire d'étranges résultats, d'abord commandés par le refus des dogmes et des confessions de foi. Comme A. Schweitzer devait le montrer dans son enquête sur les vies de Jésus, cette recherche, soi-disant purement "historique", aboutit en fait à la construction de nouvelles "figures humaines" du Nazaréen, changeant de couleur selon l'historien, la mentalité et les présupposés philosophiques du moment, le contexte politique ou culturel, etc [1]. L'historien n'échappe pas à la figure pour dire l'histoire, au risque de voir ces modèles utopiques continuellement éclater en se succédant. "Le Christ des Lumières", décrit par B. Cottret, est singulièrement différent du Jésus jacobin et "sans-culotte" rappelé par D. Menozzi ; sans parler du Jésus petit-bourgeois, piétiste et libéral, contre lequel R. Bultmann devait s'insurger, ou encore du "Jésus

1. A. SCHWEITZER, **Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,** 1906, Munich, 1966.

marxiste" à la manière de Kautsky ou de H. Barbusse [2]. Bref, chacun projette alors son utopie dans l'inconscient de l'époque qui le porte, en sorte que l'homme Jésus que l'on croyait saisir "scientifiquement" s'évapore dans la contrariété d'incroyables représentations.

Les progrès de la méthode historique

La méthodologie historienne a assurément fait des progrès depuis lors, évitant les exagérations susdites, même si les fruits qu'on peut maintenant en cueillir restent toujours très divers et gardent aussi les stigmates de notre temps. Il est ici inutile de rappeler les apports nouveaux, linguistiques et archéologiques, permettant désormais un meilleur accès à la langue évangélique, aux écrits et à la culture des divers milieux juifs du premier siècle (Qumrân et les écrits non canoniques du judaïsme ancien) ; enfin, aux découvertes sur le terrain (les fouilles de Jérusalem, la maison de Pierre à Capharnaüm, etc.). Plus encore, la quête historienne a mieux précisé son objet et ses limites, dans le champ si particulier du Nouveau Testament. Certes, de nos jours encore, quelques exégètes restent imprégnés de fondamentalisme ou d'un positivisme historiciste qui débouchent, selon le cas, dans le fidéisme ou dans quelque rationalisme étroit. Mais, heureusement, la majorité d'entre eux mesurent davantage la distance à respecter entre une histoire rapportée littérairement et l'événement référencé, toujours de quelque manière insaisissable dans sa singularité. C'est dire combien l'événement, ou le complexe d'événements qui trouve son image symbolique dans un récit donné, ne peut jamais être surpris en direct, mais seulement "désigné" en respectant continûment l'espace d'une double médiation : la médiation linguistique et la médiation sociale ou communautaire. Les travaux modernes sur la langue se multiplient et les méthodes exégétiques de type socio-historique (G. Theissen, H. Koester, etc.) commencent à porter leur fruit. Bref, l'événement évangélique, et donc la figure de Jésus qui le traverse, demeure toujours "médiatisé" par le texte qui le porte, lui-même surgi du sein des communautés croyantes

---

2. B. COTTRET, **Le Christ des Lumières : de Newton à Voltaire,** Cerf, 1990 ; D. MENOZZI, **Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution**, Cerf, 1983 ; H. BARBUSSE, **Jésus,** Paris, 1923 ; voir J. TRINQUET, "Les vies de Jésus" dans l'encyclopédie **Catholicisme,** t. 6, col. 793-800.

qui l'ont rappelé, remodelé et diversement véhiculé. Le "Jésus de l'histoire" ne peut être distingué séparément et *a fortiori* contre les figures qui le confessent, sinon d'une manière toujours un peu tronquée. Car c'est à partir des communautés croyantes surtout, et jusque dans la diversité de leur confession respective, que nous pouvons cerner historiquement quelques traits spécifiques de l'homme Jésus, et cela en raison même de la qualité de la documentation néotestamentaire. L'historien n'opère pas "en direct" ; il ne peut que désigner le passé par le biais des médiations susdites, sans jamais prétendre le "reconstruire" en son entier.

La recherche exégétique contemporaine

N'allons pas croire pour autant que les recherches historiques d'aujourd'hui aboutissent à des résultats entièrement similaires, même si un certain consensus évacue largement les errements d'hier. Deux pistes attirent actuellement le regard exégétique : d'un côté, Jésus est d'abord appréhendé comme un sage, dans le cadre des milieux de sagesse du monde judéo-hellénistique du premier siècle ; de l'autre, l'attention porte sur sa dimension d'abord prophétique et eschatologique, de type baptiste, essénien ou pharisien selon le cas.

Dans le cadre de la première option, à nos yeux sujette à caution, citons seulement l'étude récente de Burton L. Mack [3]. La première image de Jésus, d'abord reconstruite à partir des paroles et aphorismes de la source Q (à savoir le matériel propre à Mt et à Lc), apparaîtrait alors comme celle d'un sage à la manière hellénistique des Cyniques de ce temps. D'autres, comme G. Vermès, se contenteraient facilement de la figure d'un scribe charismatique, à la manière de Hanina ben Dosa, dont le judaïsme ancien rappelle à peine quelques souvenirs [4]. Mais depuis J. Weiss et A. Schweitzer [5], puis R. Bultmann et la majorité des exégètes modernes, il n'apparaît guère possible de faire l'impasse sur la dimension prophétique, à pointe eschatologique, du prédicateur du

---

3. B.L. MACK, **A Myth of Innocence,** Philadelphie, 1988.

4. G. VERMES, **Jésus le Juif,** Desclée, 1978.

5. J. WEISS, **Die Predigt Jesu vom Reich Gottes,** 1892 ; et A. SCHWEITZER, **Le secret historique de la vie de Jésus** (trad. fr., Paris, 1961).

Règne de Dieu. Par là seulement peut vraiment s'expliquer la fin du drame de Jésus sur la Croix - c'est-à-dire, aux yeux d'un Paul, le seul événement singulier (ou presque) de la vie de Jésus, nécessaire et suffisant pour dire la particularité historique de Jésus. Cela dit, il y a bien des manières d'apprécier le prophétisme en question, dans une ligne plus ou moins messianique et un contexte religieux proche, selon le cas, des milieux marginaux baptistes et esséniens, ou des ligues de pureté pharisiennes.

Encore faut-il ajouter qu'à quelques exceptions près, l'exégète d'aujourd'hui se garde généralement de prendre des positions abruptes, sans raidir ses propres résultats dans le cadre d'une "rétrodiction" trop étroitement verrouillée. Le travail historien reste sous le signe de l'hypothèse, comme les autres sciences humaines, et de nouvelles découvertes, littéraires ou archéologiques, peuvent encore être faites, provoquant d'autres suggestions constructives en la matière. L'histoire demeure ouverte dans sa recherche inlassable de la singularité de Jésus, sans jamais l'appréhender entièrement, en croyant alors écraser les confessions de foi. Au fait, les figures communautaires de Jésus, dans la manière même de les mettre en relief au sein des diverses communautés premières, nous permettent aussi de mieux distinguer son visage. Des groupes judéo-chrétiens de type ultra messianique, où les généalogies de Jésus, le motif davidique et le titre de Christ sont mis en avant, portent à leur manière l'écho d'un prophète eschatologique qui ne pouvait entièrement esquiver la question messianique, à la manière des autres prophètes et messies de ce temps. D'autres milieux judéo-chrétiens seront d'abord séduits par la sagesse étonnante de ce Rabbi à la parole nouvelle. D'autres, dans le milieu judéo-helléniste surtout, perçoivent d'emblée chez lui cette différence qui ouvre les frontières du salut, etc. Là encore, chaque groupe chrétien construit sa figure de Jésus, à la fois dans la fidélité à l'endroit de celui qu'ils ont hier connu et dans la nouveauté de sa présence continuée.

Ainsi donc, l'enquête historique sur Jésus reste-t-elle en partie possible par le biais des diverses communautés qui historiquement le désignent. Mais ce regard historique semble à la fois éclaté et unifié, dans l'éblouissement d'une étonnante richesse et l'insaisissable proximité de celui qu'il vise. Au contraire, un Jésus que l'on voudrait réduire à l'utopie de notre temps et saisir entièrement en dehors des figures communautaires qui le portent, devient, non plus insaisissable, mais propre-

ment irréel. Car il n'est alors ni le Christ de la foi, ni même en son entier le Jésus de l'histoire dont les traits vibrent encore de quelque manière dans l'étoffe des figures qui le disent.

II

L'humanité de Jésus dans le Nouveau Testament

Certains s'étonnent de trouver dans le Nouveau Testament si peu de données sur la personne même de Jésus, ses traits physiques, son comportement psychologique et ses sentiments profonds. Les évangélistes paraissent ne point s'intéresser à l'homme, à la différence d'un biographe d'aujourd'hui décrivant son héros par le menu. Certes, les historiens anciens vivaient plus l'exemplarité du personnage qu'une description à leurs yeux futile. L'ancienne histoire se veut d'abord efficace. Encore faut-il vite relever, dans le cas de Jésus cette fois, le souci évident des premiers croyants de toujours enraciner leur confession de foi dans la singularité de l'homme Jésus. Un Christ sans Jésus, et Jésus crucifié, leur est impensable. Les figures du Christ et Seigneur ont ici besoin de l'enracinement historique, à la différence des maîtres de sagesse, tel le "Maître de Justice" à Qumrân, ou des sauveurs de la gnose chez lesquels le trait trop humain mutilerait en fait la figure.

Dans la perspective paulinienne

D'une certaine manière, chez Paul aussi une référence trop précise à l'humanité de Jésus paraissait indue, sinon dangereuse. L'Apôtre n'en appelle guère aux paroles et aux gestes de Jésus, sinon à quelques paroles du Ressuscité, au geste de la Cène et surtout à la Croix. Il ne s'appuie en direct sur aucune parole évangélique et ne se réfère à aucun miracle ou autres actions du Nazaréen. Sans doute use-t-il parfois du nom de Jésus, pris isolément, comme pour le distinguer du Seigneur de Pâques ou du nom propre "Jésus-Christ" qui lui est habituel ; mais le point n'est guère accentué. Et pourtant son message résonne hautement à la manière du Jésus des évangiles, mais sans aucune répétition verbale, tant était vive chez lui la conscience de vivre tel un Christ *redivivus,* dans une fidélité non répétitive et une continuelle nouveauté à la fois. Car le Seigneur est vivant, et il vit d'abord chez les siens. Au fait, c'est

là le ressort essentiel de ce que Paul appelle l'"imitation" du Christ - à l'envers de ce que nous désignons aujourd'hui par ce mot. Assurément, l'Apôtre entend porter "l'évangile", cette parole qui fait maintenant le salut, mais cette "Bonne Nouvelle" s'inscrit déjà dans ses Lettres, et non point dans quelques autres écrits dits évangéliques qui n'apparaîtront en fait qu'après lui, vers l'an 70 et après.

Plus encore, l'Apôtre semble se défier d'une certaine référence au Jésus de l'histoire, à la manière de certains judéo-chrétiens, et plus tard d'un Matthieu, qui n'hésitaient pas à contrer "l'évangile" libertaire de Paul en relevant l'attitude de Jésus à l'endroit de la Loi, par exemple (cf. Mt 5,18 : "... pas même un menu trait ne passera de la Loi"). A leur encontre, on connaît le mot étonnant de Paul dans 2 Co 5,16 : "Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent". Le christianisme paulinen pouvait donc quasiment se passer d'une référence directe aux paroles et aux gestes de Jésus, et pourtant ce même Paul restait intraitable dans son exigeante référence à l'événement de la Croix : "Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ, et crucifié" (1 Co 2,8). D'une certaine manière, Paul est plus bultmannien que Bultmann lui-même dans sa réduction événementielle des dires et gestes de Jésus, et en même temps, c'est la singularité historique de Jésus, plantée au Golgotha, qui constitue pour lui le lieu de vérification incontournable de toutes les figures de la confession de foi. Les titres de Christ, Fils et autres, alloués à Jésus, ne sont que du vent sans la Croix. Cette fois, ce sont les figures du Ressuscité qui trouvent leur vérité dans l'enracinement historique de la Croix.

La réponse énigmatique des évangiles

La position de Paul, si légitime qu'elle fût au départ en réaction contre certaines déviances judéo-chrétiennes, parut bientôt frustrante. Impression un peu comparable à celle d'un Ernst Käsemann face à la présentation bultmannienne qui semblait réduire à l'extrême la vie de Jésus [6]. Or, comment ne pas remarquer que le plus paulinien des évan-

6. R. BULTMANN, **Jésus,** Seuil, 1968 ; E. KÄSEMANN, "Le problème du Jésus historique" dans **Essais exégétiques,** Neuchâtel, 1972, pp. 145-173.

gélistes a su oser dire et faire ce que Paul en fait refusait ? L'écriture de l'évangile de Marc, au confluent de plusieurs traditions pétriniennes, pauliniennes et autres, déclare hautement les figures de Jésus, et particulièrement celle du Fils de Dieu, tout en rappelant cette fois les paroles et les gestes du Nazaréen. Dans leur présentation respective des paroles et gestes de Jésus, Marc, puis Matthieu et Luc, sans parler de Jean, mais d'une autre manière, entendent déjà réduire une distorsion qui pourrait être dangereuse entre la confession du Ressuscité et l'homme de Nazareth. Certes, pour l'Apôtre l'événement de la Croix restait le lieu de vérification des titres du Seigneur, mais maintenant, pour les évangélistes, c'est la "vie de Jésus" en son entier qui constitue ce lieu de vérité.

Faut-il ajouter que ces appels au principe de réalité s'effectuèrent différemment selon les groupes chrétiens. Le Jésus de Mc est passablement différent de celui de Mt ou de Lc, et *a fortiori* de Jn. Grâce à Dieu et à la lucidité d'un saint Irénée, lors de la constitution du canon des Ecritures, nous possédons "plusieurs" Jésus qui dans leur diversité relative nous permettent de mieux désigner encore l'unique Jésus, sans jamais s'en saisir entièrement. Il en est pour une part du Jésus de l'histoire comme du Ressuscité de Marie de Magdala : "Ne me touche plus ainsi" (Jn 20.16).

Précisons un dernier point. A l'encontre des discours enflammés glorifiant les "hommes divins" (*theios anèr* ; on dirait de nos jours le "superman" de nos séries télévisées), Marc n'hésite pas à diminuer son héros, du moins selon les critères du monde d'alors. Si Paul mentionnait la "douceur et modération" de Jésus (2 Co 10,1), l'évangéliste n'hésite pas à lui attribuer des sentiments à l'époque moins louables : Jésus est "ému de compassion" ou, pire, il est "en colère" selon la meilleure tradition textuelle de Mc 1,41 ; de même, en Mc 3,5 à l'encontre des Pharisiens. Il s'indigne (10,14) et gémit (7,34 et 8,12). Or, tous ces traits peu glorieux disparaissent ensuite chez Mt et Lc où Jésus devient plus présentable. Un peu comme ces peintres de l'époque de Tell El-Amarna en Egypte, Marc use d'une écriture réaliste dans la description de son étrange héros qui court à la mort de la Croix. Et tous les titres qu'il lui accorde - provenant de divers groupes croyants de type plus ou moins messianique, proches des milieux de sagesse, du baptisme, des groupes apocalyptiques ou des judéo-hellénistes d'Antioche - ne voient leur vérité affirmée qu'à la condition de se dire

en lien avec cette surprenante présentation du Nazaréen. La confession du Fils de Dieu par le centurion, c'est-à-dire le titre premier de la christologie de Mc, ne peut se dire qu'en regardant la Croix.

* *
*

Comme on voit, l'écriture évangélique demeure éminemment énigmatique, en appelant continûment la question : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" (Mc 8,29). La réponse est double. Elle est celle de l'historien, croyant ou non, appelé à répondre dans un continuel effort d'intelligence, même si à l'avance il sait les limites de son travail et les résultats à la fois valables et toujours quelque peu tronqués auxquels il peut aboutir. Jésus lui échappe toujours. Et de même le croyant, dans la reconnaissance même des figures du Seigneur, sait bien qu'il ne peut atteindre en son entier la personne de Jésus, sinon en regardant la Croix, c'est-à-dire au moment même où Jésus disparaît. La particularité historique de Jésus s'évanouit et s'épanouit dans les figures qui le représentent, et ces figures ne restent soutenables qu'à la condition de continûment s'accrocher à cette insaisissable singularité du Crucifié.

Charles PERROT

Chantal DEFELIX

Jésus face aux enjeux d'Israël :
le messianisme et la loi

C'est un thème constant de l'interprétation chrétienne que d'opposer le message de Jésus à l'interprétation juive du messianisme et de la loi. Une lecture attentive des textes scripturaires mis en relation avec les sources juives oriente vers une opinion plus nuancée. En effet, si Jésus se dérobe au messianisme populaire, il ne précise pas de quelle figure messianique il se recommande. Seule la lecture de la vie de Jésus à la lumière de Pâques poussera la communauté à un choix décisif parmi les multiples figures messianiques disponibles. Il en va de même pour le rapport de Jésus à la loi : historiquement, il reprend le message prophétique auquel adhéraient les Pharisiens. Avec l'événement de Pâques, ouvrant aux païens l'accès au Règne, se posa la question du statut du judaïsme. Ne pas imposer la loi aux païens, c'était la marginaliser. La rudesse des propos de Jésus sur la loi reflète les polémiques postérieures.

Le lecteur chrétien des évangiles sait que Jésus est apparu, non pas au sein d'un Israël biblique irréel, mais au sein du peuple juif et du judaïsme tels qu'ils se sont formés et développés au cours des siècles qui ont suivi le retour de l'exil. L'intérêt pour la judaïté de Jésus qui se manifeste de nos jours, intérêt soutenu par le besoin de retrouver ce qu'il est convenu de nommer les racines du christianisme, conduit à poser un regard renouvelé sur deux aspects constitutifs de l'être juif, le messianisme et la Loi. Appelé à confesser Jésus Messie, sans vivre pour autant des prescriptions de la Torah, c'est la question du messianisme qui souvent l'attire en premier lieu, dans la perspective de mettre

précisément un contenu à sa confession de foi et de retrouver le sens originaire du mot Christ. Si les récits évangéliques l'assurent, par contre, de l'existence d'un réel problème autour de la Loi juive, la question, de ce point de vue, lui semble réglée depuis longtemps : de ce joug pesant, affirme-t-il, Jésus est venu heureusement le délivrer, substituant la loi nouvelle de l'amour au légalisme de l'ancienne. Quiconque étudie pourtant, sans *a priori,* la place qu'occupent les développements messianiques au sein de l'expression de la foi juive, ne peut que constater qu'en dépit du grand pouvoir d'attraction que possède ce domaine d'une façon générale, il est loin néanmoins d'occuper la place que nombre de chrétiens s'imaginent ou souhaiteraient lui voir tenir. La primauté revient en effet à la réalisation concrète de la volonté divine, telle qu'elle se trouve exprimée dans les commandements de la Torah. Autrement dit, foi en la venue du Messie et accomplissement de la Loi sont bien des constantes de la vie d'Israël, mais pas au même niveau.

Un rapport problématique

Dans un contexte culturel qui favorise une vue négative de tout ce qui apparaît comme contrainte et restriction de liberté, le lecteur chrétien sera peu enclin à reconsidérer le bien-fondé de ses réflexes en matière de Loi ; il continuera donc à reprocher à ses frères juifs leur non-reconnaissance de Jésus comme Messie, et s'étonnera toujours que ces derniers réagissent en lui opposant son abandon de la Torah.

Le constat d'un tel renversement dans la hiérarchie des "valeurs" religieuses, source du malentendu fondamental entre judaïsme et christianisme, conduit assez naturellement à s'interroger sur son origine et ses causes. Trouve-t-il déjà sa légitimation dans un rapport particulier que Jésus aurait entretenu avec ces deux réalités ? Dès lors que le matériau disponible pour l'enquête - le récit des évangiles - se trouve être l'œuvre de chrétiens parlant après l'événement pascal, on ne peut, à cette question, qu'apporter une réponse circonspecte, et seulément au terme d'une recherche visant à apprécier, à mesurer, quelle a pu être l'activité créatrice de telles constructions théologiques ; l'expression "activité créatrice" n'étant évidemment pas à comprendre au sens de production imaginaire, mais de mouvement de lecture de l'histoire, qui opère sur une sélection d'éléments, de paroles et de faits, les conservant et les redistribuant en fonction de préoccupations et de défis précis.

C'est à une première ébauche de ce travail préalable que visent les remarques qui suivent ; non pour nier la possibilité ou le devoir d'établir une continuité entre la figure du Ressuscité et celle du prophète galiléen, mais, en essayant d'élucider les non-dits de l'Ecriture sur certains traits de l'humanité de Jésus, pour souligner l'intérêt que représentait pour les premières communautés chrétiennes le fait d'entretenir le souvenir d'un rapport problématique de Jésus avec ces deux enjeux d'Israël que sont le messianisme et la Loi.

I

La question du messianisme

Si dans la littérature juive post-biblique, des idées aussi diverses que celle de la fin catastrophique de l'histoire, celle d'un état pacifié, paradisiaque, du monde, celle de la restauration du royaume de David ou celle encore de la vision prophétique du "Jour du Seigneur", s'harmonisent parfois dans une description des temps messianiques de type chronologique, la figure personnelle du Messie, comme accomplissement des images vétérotestamentaires, s'avère, à l'époque de Jésus, étonnamment indécise. Cet accomplissement réunit alors des traits d'origines différentes - configuration royale, prophétique, apocalyptique - qui courent en parallèle tout en s'interpénétrant, de sorte que ne se dégagent ni image très précise, ni conception unilatérale. Entre les facteurs de restauration nationale et les attentes messianiques plus détachées d'implications territoriales, ni l'Ancien Testament, ni les courants intertestamentaires ne proposent d'harmonie véritable. Au premier siècle de notre ère, les différentes figures nourrissent autant de sursauts, au sein d'un judaïsme agité et tenté par vagues successives par une action qui ne voulait plus se suffire de consolations.

Le témoignage des évangiles

A l'aune de cette donnée historique, est-il possible de mesurer à nouveaux frais le témoignage rendu par les quatre évangiles ? Leurs présentations portent-elles trace de cette diversité ? Une configuration a-t-elle fait, au contraire, l'objet d'une attention particulière de la part des rédacteurs ? Selon quelles motivations ? Autant de questions qui

s'alimentent, bien sûr, au double niveau de la transmission des souvenirs et des soucis des premières communautés.

Plusieurs points ressortent d'une lecture attentive des textes, que soulignent d'ailleurs les nombreuses études réalisées sur le sujet.

Il apparaît, tout d'abord, que la parole et l'action de Jésus ont été telles qu'elles ont effectivement suscité dans son entourage la question de sa messianité ; en forme d'espoir, ainsi qu'en témoigne la déception prêtée aux deux disciples sur la route d'Emmaüs (Lc 24,21), au moins en forme d'interrogation, si l'on en croit les doutes du Baptiste (Lc 7,20). Que la question soit posée, il n'y a rien de surprenant à cela. Tout, dans l'attitude de Jésus telle qu'elle nous est décrite - sa prédication de la proximité du Royaume, les miracles qui l'accompagnaient, l'autorité qu'il manifestait - était à même de favoriser l'émergence d'un enthousiasme de type messianique, car tout pouvait être interprété dans le cadre des images dont on disposait alors pour signifier la venue des temps derniers ou pour appeler la victoire d'Israël et la paix définitive.

Toujours selon les évangiles, Jésus ne se déclare pas lui-même Messie de manière très explicite. Sa dignité messianique est plutôt confessée par d'autres bouches : par Pierre à Césarée (Mc 8,29), voire par les démons ; à cette proclamation "extérieure" s'ajoutent, de la part de Jésus, tantôt une défense expresse de parler de lui à quiconque (Mc 8,30), tantôt une confirmation plus que discrète, comme lors de sa comparution devant Pilate (Mt 27,11). Cette imposition du silence à ceux qui confessent sa messianité ou le caractère évasif de ses réponses quant à son identité sont traditionnellement associés au refus de Jésus de céder au désir de la foule de le faire roi (cf. Jn 6,14 - 15, par exemple). Sa royauté n'étant pas de ce monde, toute ambiguïté doit être levée : il n'est pas l'Envoyé attendu pour arracher Israël à sa misère politique et refouler, par des actes de puissance, l'ennemi hors du territoire. La mise en scène des tentations inaugurales (Mt 4,1 - 11 et par.) légitime cette interprétation : changer des pierres en pain, ou subjuguer le peuple en se jetant du haut du Temple, reviendrait à revêtir une puissance messianique particulière, celle qui revendique de résoudre tous les problèmes et rêve d'aplanir toutes les oppositions par la force du prodige. Un tel rôle est présenté avec insistance, comme ayant été récusé par Jésus. Mais cette prise de distance manifeste n'a de raison d'être que face à l'existence d'une aspiration populaire précisément

inverse. De fait, et corrélativement, les évangiles donnent à penser que le Règne de Dieu orienté, dans le sens de ce type d'espérance politique, répondait au souhait quasi-général, sinon exclusif, des contemporains.

Parallèlement au déni d'un pouvoir messianique trop "terrestre", les rédacteurs des évangiles s'attachent paradoxalement à souligner la filiation davidique de Jésus : les généalogies et les récits d'enfance manifestent nettement l'intention de marquer le caractère réel de son messianisme ; et si l'entrée triomphale à Jérusalem au cri de "Béni soit le règne qui vient" (Mc 11,8 - 10 et par.), ou l'inscription mise sur la croix par Pilate, sont encore susceptibles d'une interprétation à plusieurs niveaux, il est bien clair que le titre de Christ est attribué sans ambiguïté à Jésus ressuscité ; les prologues de Mt et de Mc en fournissent, entre autres, l'illustration.

Si la représentation d'un messianisme aux implications par trop nationales, fondé sur l'attente d'une restauration effective de la dynastie davidique, se repère à l'évidence, d'autres éléments qui appartiennent à des représentations différentes ne sont pas absents, qu'il s'agisse de la figure du prophète eschatologique, des perspectives universelles ouvertes dans le Second Isaïe, ou encore de l'influence apocalyptique concrétisée par le Fils de l'Homme du livre de Daniel. Mais, si les symboles disponibles, identifiant ces représentations, se trouvent assumés, semble-t-il, d'une manière positive par Jésus, ils ne font pas l'objet d'une prise de position rédactionnelle claire : on les laisse plutôt affleurer et courir au fil des pages, sans se préoccuper de les harmoniser, ni a fortiori, d'en fournir une théorisation. Autrement dit, le refus de Jésus de s'identifier au modèle politique n'est pas associé pour autant à une volonté manifeste de sa part d'endosser telle ou telle figure particulière.

Tentative d'élucidation

Face à cette prise de distance, ou à cette intention de ne pas accorder jusqu'au bout les métaphores peuplant la culture juive, la reconnaissance de Jésus comme Messie par la première génération chrétienne - comme en témoigne le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,36) - s'inscrit comme en inversion : la communauté primitive remet en hon-

neur le titre de Messie, alors même que Jésus nous est décrit soit récusant un certain type de messianisme, soit ne précisant pas la teneur exacte de ses prétentions en ce domaine.

Seul l'événement pascal peut rendre compte d'un tel paradoxe ; tout se passe, en effet, comme si la foi pascale était venue imposer une signification messianique inattendue, si bien que la préoccupation serait désormais double : justifier, d'une part, la déclaration de messianité, dès lors que l'humanité n'avait plus à "en attendre un autre", et soigneusement signifier, d'autre part, un écart entre la nouvelle façon d'entendre la messianité à la lumière de la Résurrection et du don de l'Esprit, et les formes d'expression s'inscrivant jusque-là dans le jeu de l'histoire. L'éclosion d'un sens messianique autre, un déjà-là mais insaisissable, qui arrive par anticipation dans un domaine invisible, en premier lieu au cœur des individus, les appelant à une transformation intérieure sans que cela modifie de manière évidente le cours des choses, ne pouvait que débouter de leurs prétentions tous les programmes imaginés d'avance, qu'ils fussent politiques ou utopiques. Quelle expérience la Résurrection et le don de l'Esprit permirent-ils de faire dans le cœur des témoins, sinon cette prise de conscience que le chemin, allant d'un office caché, fait de souffrances, à la révélation publique qui est accomplissement, ne passait pas, ne passait plus par la réalisation d'un pouvoir s'inscrivant dans des formes par trop terrestres.

Ainsi, l'utilisation discrète et jamais décisive des figures eschatologiques ou apocalyptiques, au-delà de la question de savoir si Jésus les a, ou non, historiquement assumées, est devenue, à l'heure du témoignage, le véhicule d'un message essentiel : si la messianité de Jésus, pour être accréditée, est référée à des modèles, elle transcende ces derniers, elle les traverse, et les fait éclater. A chacun revient désormais, dans la lumière pascale et en prêtant attention à ce procédé d'ouverture sur l'inexprimable, de refaire le parcours évangélique pour tenter d'approcher le contenu réel de la nouvelle confession messianique.

L'insistance rédactionnelle sur le silence ou le refus de Jésus d'inscrire sa messianité dans une ligne politique laisse supposer que le malentendu était peut-être encore à craindre, même après l'expérience pascale. L'option historique de Jésus l'avait certes conduit à la mort, mais parmi ceux qui accueillaient le kérygme, combien ne comptaient-ils pas sur son retour imminent pour "rétablir le Royaume pour Israël" (cf. Ac 1,6) ?

Dissiper l'ambiguïté de l'attente de son re-surgissement nécessitait qu'on cultivât soigneusement la prise de distance au sein de ses souvenirs, car ce que Jésus avait pu se défendre d'opérer durant sa vie terrestre, servait désormais de gage pour convaincre de la non-intervention politique du Ressuscité... La persistance des mouvements de type messianique qui ont jalonné les premiers siècles du christianisme est là pour prouver, de fait, que tout risque de déviance ou d'excès dans le domaine de l'espérance n'était pas radicalement écarté, dès lors que l'histoire se donnait toujours à vivre sous la domination de la violence.

II

La question de la loi

La Loi et l'être juif

De nombreuses études, et depuis longtemps, ont mis en évidence des aspects fort divers de la réalité sociale et religieuse de l'époque de Jésus : la complexité des mouvements, voire l'opposition qui dressait entre elles les différentes factions. Mais ce n'est qu'assez récemment qu'il a été donné au monde chrétien de percevoir la signification impressionnante de l'enseignement des Pharisiens et de leur animation spirituelle. Si l'on se défend peut-être davantage aujourd'hui de voir dans ce mot de "pharisien" un terme qui n'indiquerait typologiquement qu'hypocrisie, lettre morte, légalisme et endurcissement, les développements contemporains de l'exégèse, légitimement attentifs aux expressions minoritaires et sectaires, peuvent induire, en contrepartie, une vision quelque peu erronée de la situation, quant aux réels rapports de force existant entre les différentes tendances ; au début du premier siècle de notre ère, le peuple - c'est-à-dire l'immense majorité des gens - est de toute évidence sous la mouvance pharisienne.

La notion de résurrection, contentieux important entre les Pharisiens qui y croyaient et les Sadducéens qui ne l'admettaient pas, est l'argument le plus souvent avancé pour situer Jésus du côté des premiers. On souligne assez communément aussi une nette parenté quant à l'utilisation de méthodes pédagogiques typiques : discours en paraboles, commentaires de versets scripturaires cités... ou la fréquentation des sy-

nagogues. L'affinité est, en réalité, plus vaste et plus profonde, et l'image que renvoie le Nouveau Testament du ministère de Jésus épouse, bien plus qu'il n'est habituellement supposé, nombre de relativisations ou au contraire d'accentuations propres à l'exigence pharisienne. Or, le propos fondamental de ce mouvement de fond vise, au-delà de ce que peuvent laisser entrevoir les textes chrétiens, l'engagement dans une vie selon la Torah. Si, sur nombre de points et au dire des recherches juives elles-mêmes, le comportement de Jésus s'inscrit dans la ligne de cette aspiration, la relation à la Loi serait-elle alors le seul domaine où s'affirment éloignement ou même opposition ?

Pour en juger, il convient d'avoir présent à l'esprit ce qui fonde précisément le rapport pharisien - le rapport juif dominant - à cette Loi. Ce courant partage avant tout la conviction première qui a toujours sous-tendu la vie d'Israël, quelles que soient ses manifestations : si l'homme, ici-bas, ne peut mener une vie agréable à Dieu qu'en se conformant dans toute la mesure du possible à sa volonté, il s'attachera à observer, à pratiquer, aussi fidèlement que possible, les commandements transmis dans le Pentateuque, expression authentique de cette volonté divine pour toute conscience juive. La conviction fondamentale que la Loi doit être appliquée chaque jour de l'existence, et par ailleurs, le manque de précisions de cette Loi, face à la pression de la vie, peuvent certainement être considérés comme les premiers appels à l'émergence de cette idée religieuse, bien loin d'être évidente, qui a donné naissance à la conception pharisienne de la Torah, assumée par tout le judaïsme subséquent : il ne saurait y avoir d'Ecriture seule. Cette dernière n'énonce, en effet, le plus souvent que les lignes maîtresses du comportement, sans entrer toujours dans les détails d'application. Comment, dès lors, assurer sa mise en œuvre autrement qu'en déduisant de nouvelles conclusions qui permettront de se guider dans des circonstances que les textes fondateurs ne semblent pas avoir prévues ?

Sous une telle inspiration, l'interprétation en vue de l'application se met à coexister avec le texte qui l'appelle directement ; elle devient donc "ontologiquement" aussi ancienne et vénérable que le texte, car les commandements ont certes été donnés une fois, mais l'effort nécessaire à leur entendement doit durer toujours. Autrement dit, aux yeux des Pharisiens, les prescriptions de la Loi ne sont jamais reçues exclusivement, directement, par l'Ecriture ; elles sont reçues au sein d'une tradition qui est elle-même Parole de Dieu. Cette tradition, avant tout

orale puisque Dieu avant tout a parlé, englobe l'Ecriture, la prolonge, l'actualise. La Loi peut donc, d'une certaine manière, être l'objet de remises en cause, et elle l'est en effet, continuellement, dès lors qu'elle se déploie avec le temps. Des polémiques opposent Jésus à certains Pharisiens concernant les œuvres que l'on trouve prescrites, et que ces derniers accomplissent, selon les indications des évangiles, telles qu'elles sont prescrites, sans reconnaître l'intention divine scellée dans la prescription, et sans se hausser jusqu'à elle dans l'action ; ces polémiques demandent donc, à tout le moins, à être resituées à l'intérieur même de cette légitimité pharisienne de la confrontation et du débat ; un débat interne au monde juif et un débat d'autant plus ouvert au début du premier siècle que, selon toute vraisemblance, bien des positions qui trouveront plus tard forme fixée dans le Talmud, ne sont certainement pas encore tranchées.

Etant donné que ce qui peut être tiré de la Torah est considéré comme se trouvant réellement contenu dans la Torah, la Révélation ne saurait se borner, selon la pensée pharisienne et à l'encontre des conceptions sadducéennes, au seul texte de la Torah écrite ; sont Torah également les interprétations orales traditionnelles, tout ce que le texte sacré a été à même de suggérer ou d'inspirer au fil des générations. En conséquence, présenter Jésus comme le pourfendeur des pratiques des Pères et autres traditions des Anciens, au nom d'une absolue pureté de la Parole écrite, serait lui faire un procès manifestement incompatible avec l'affirmation, par ailleurs bien étayée, de son enracinement dans le monde juif. Le problème, si problème il y a, ne se situe pas à ce niveau-là. Il convient tout aussi bien, pour être juste, de s'assurer définitivement que pour découvrir l'esprit par delà la lettre, le judaïsme n'avait pas attendu le jeune rabbi de Nazareth.

Le témoignage des évangiles

L'intérêt contemporain pour les facteurs qui ont marqué la personnalité et la destinée humaine de Jésus, pour la connaissance de la nation de laquelle il naquit, avec sa religiosité et sa culture, a au moins l'avantage d'éviter de faire trop rapidement l'impasse sur un premier aspect du rapport de Jésus à la Torah ; aspect que l'on pourrait qualifier de contextuel, dans la mesure où les évangiles l'utilisent volontiers comme cadre de leurs récits, sans lui accorder cependant de valeur explicite-

ment formulée. Il s'agit de toutes les mentions disséminées au cours du texte, qui font mention ou qui laissent deviner une pratique religieuse indéniable.

Si les évangiles de l'enfance prennent soin de noter la fidélité des parents de Jésus en ce domaine, c'est encore le cadre liturgique d'une lecture et d'une prédication à la synagogue que Luc utilise pour marquer le début de la proclamation du Royaume, rapportant que Jésus "vint selon sa coutume à la synagogue un jour de Shabbat" (Lc 4,16). Les autres synoptiques présentent aussi Jésus enseignant parfois dans les synagogues, parfois dans le Temple. Jean insistera davantage, pour sa part, sur la place des fêtes religieuses dans la vie de Jésus, mais le souci de mettre en lien cette vie avec les événements salvifiques appartenant au contexte des fêtes, dans leur actualité, est partagé d'une façon générale par tous les évangélistes. Ils laissent entendre que Jésus est monté plusieurs fois en pèlerinage à Jérusalem ; comment imaginer qu'il ne se soit pas associé alors à l'offrande et à la prière du peuple ? L'épisode du *"Shema Israël"* (Mc 12,29 et par.) - prière fondamentalement individuelle, mais déjà à l'époque récitée communautairement, en liaison avec le sacrifice du matin - confirme cette impression d'ensemble que Jésus n'a pas dû avoir, en matière de pratique religieuse, une attitude foncièrement différente de celle que tout juif avait alors, hors les quelques groupes qui s'étaient délibérément mis à l'écart. Son ardent désir de célébrer la Pâque avec ses disciples, la veille de sa passion, constitue, en ce sens, autre chose qu'un simple décor, car à l'heure de la menace de mort qui semble tellement contredire la promesse divine de la vie, le "faire-mémoire" traduit aussi une volonté d'aller jusqu'au bout dans la fidélité.

Il reste que toute participation de Jésus à la vie liturgique publique ne fait jamais, pour elle-même, l'objet d'une mise en scène, pas plus que n'est dévoilé le contenu de sa prière personnelle. L'une et l'autre ne sont pas explicitement proposées au croyant comme un exemple à suivre ou un modèle à imiter.

De Jésus, les évangiles sont donc loin de brosser le portrait d'un libertaire ou d'un opposant à toute loi. Mais, et l'importance numérique des péricopes abordant la question en témoigne, ils ne le présentent pas non plus comme un maître dont l'attitude et les propos n'auraient jamais soulevé de réactions. Nombreux, en effet, sont les récits de polé-

mique où Jésus s'affronte à des Pharisiens ou à des Docteurs, à propos du respect du repos shabbatique en particulier. Dialogues durs et controverses se succèdent, laissant pressentir que quelque chose d'essentiel se joue, là aussi, concernant l'identité même de Jésus.

Si, de toute évidence, se découvre un problème autour de la Loi, la position de Jésus dans les évangiles n'est cependant pas simple à analyser. Interpréter, par exemple, la liberté qu'il paraît manifester, comme une volonté de renverser la Loi ou d'en dispenser ses disciples, est une tentation à laquelle il est encore, hélas, trop courant de succomber. Si l'on s'en tient pourtant aux synoptiques, et compte tenu des recherches tant juives que chrétiennes sur la pratique de la Torah telle qu'on la concevait de son temps, Jésus ne s'est jamais mis, à proprement parler, en opposition avec cette pratique. Même l'épisode de l'arrachement des épis le jour du Shabbat (Lc 6,1 - 5), que l'on considère, côté juif, comme la seule réelle exception, peut trouver explication. On considère en effet généralement, qu'il n'était pas permis en cette occasion de froisser des épis avec les doigts. Par Rabbi Yehouda, qui était de Galilée comme Jésus, il est connu cependant qu'il était possible de le faire avec toute la main. Il est donc concevable que certains Pharisiens aient critiqué les disciples de Jésus parce que ces derniers suivaient la tradition galiléenne de la Loi. Dans l'ignorance des coutumes locales, il est aisé, pour un rédacteur grec, d'ajouter au froissement des épis leur arrachement, sans se douter que, ce faisant, il introduit une réelle transgression.

Quoi qu'il en soit, les paroles de Jésus sont bien moins révolutionnaires que l'observateur, venant de l'extérieur du monde juif, ne le suppose ordinairement. Critiquer une observance qui consiste en une obéissance formelle, rappeler les exigences qui doivent rendre authentique le Shabbat intérieur, n'écarte en rien de la doctrine des Pharisiens ; c'est promouvoir la subordination du repos shabbatique au bien de l'homme, et faire ainsi resurgir un des principes de base des plus traditionnels : "Le Shabbat est consacré pour vous, et ce n'est pas vous qui êtes consacrés au Shabbat" (Mekhilta sur Ex 21,13, sur Ex 31,14...). La polémique a toujours trouvé place légitime à l'intérieur du monde pharisien lui-même. Dans son énumération des sept manières de s'inscrire dans ce courant, le Talmud cite cinq façons d'être hypocrite (B. Sota 22b) ; et le premier type de pharisien mentionné est précisément "celui qui met les commandements sur les épaules des autres" (J. Bérakhot 14b).

En fustigeant le décalage entre l'enseignement de nombre de ses contemporains et leurs œuvres, Jésus ne fait que reprendre le langage habituel des prophètes, un langage rude, dur à entendre, mais similaire à celui d'Isaïe, de Jérémie, et de tant d'autres voix en Israël, dont il n'a jamais été question de soupçonner quelque volonté d'éloignement du judaïsme. Juger une pratique à la double exigence de l'amour de Dieu et du prochain, la juger par l'exclusion qu'elle produit, faire cas des petits et des parias, tout cela revivifie incontestablement la ligne sans concessions de l'héritage prophétique, et Jésus ne s'en défend d'ailleurs pas. Il est à remarquer enfin que si les Pharisiens figurent fréquemment comme des adversaires à propos de questions ayant trait à la Loi, ils sont curieusement absents, dans l'ensemble des récits synoptiques, de ce qu'on appelle traditionnellement le procès de Jésus. L'hostilité précédemment entretenue est, à l'heure du drame, brusquement occultée, et les accusations dont Jésus fait l'objet ne procèdent pas de sa critique de la Loi, mais bien d'autres prémisses. Indice qu'il faut sans doute chercher ailleurs qu'au niveau de la seule remise en cause d'une pratique, l'élément réellement subversif de sa prédication.

A regarder les choses telles qu'elles se sont présentées, un seul point distingue à peu près sûrement l'existence de Jésus de l'attitude croyante juive : l'invitation à le suivre de manière exclusive, traduction concrète de sa prétention de se référer à l'intention du Législateur comme à lui pleinement révélée ("Mais moi je vous dis..."). L'accomplissement des commandements n'apparaît plus seulement valable quand tout un chacun engage pleinement ses capacités et sa foi ; l'accomplissement des commandements appelle à sa suite une action, certes en pleine conformité avec ce que sont le but, le sens et l'intention de la Révélation, mais tels que lui, Jésus, les met à jour. Or, dans la tradition juive, on peut tout quitter pour étudier la Torah si c'est nécessaire ; on quitte tout pour suivre Dieu s'il le faut, mais on ne lâche pas tout pour emboîter le pas à un maître qui appelle à entretenir avec lui une relation absolue. Le problème est infiniment moins, dès lors, de juger de l'aspect légal ou illégal d'un comportement, que celui de se déterminer personnellement face à une autorité spécifiquement revendiquée et proposée.

Juxtaposées aux péricopes où domine la note polémique - couramment exploitées par les partisans de la prise de distance -, se lisent aussi quelques sentences, mises dans la bouche même de Jésus, auxquelles

ont recours, tout aussi couramment, les défenseurs de la thèse inverse (Mt 5,17 sv en particulier : "N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi et les Prophètes..."). Au-delà de la portée originelle d'une telle proclamation, sa conservation ne fait que renforcer, chez le lecteur, le sentiment d'une non-unanimité des auteurs du Nouveau Testament pour traduire en fait une attitude nette de Jésus à l'égard de la Loi. Un rapport certain s'abrite derrière la relation exclusive à laquelle il appelle, rapport marqué à la fois de fidélité et d'un "autre chose" ; un "autre chose" qui se laisse difficilement circonscrire, parce qu'il ne répond pas précisément aux seuls critères de transgression ou d'éloignement. Les querelles qui se sont produites dans l'histoire des Eglises entre les communautés qui ne voyaient nulle contradiction entre la foi au Christ et l'attachement à la Torah d'Israël, et les autres, semblent confirmer cette impression qu'il n'existe pas, au témoignage des évangiles, d'évidence définitive sur ce point.

Tentative d'élucidation

Tout en étant "assidus à l'enseignement des Apôtres et à la fraction du pain", les premiers disciples, au dire même des Actes des Apôtres, continuent, après la Résurrection, à fréquenter le Temple. Pour eux, la nouveauté radicale, c'est la personne de Jésus, dans l'événement de sa Pâque ; mais, en recevant cette réalité nouvelle qui intervenait dans leur histoire, les disciples ne se considéraient pas moins comme juifs ; ils étaient juifs, et suivaient "la Voie", pour reprendre l'expression des Actes.

Dans l'univers culturel qui était le leur, lorsqu'une réalité nouvelle devient ainsi principale, la réalité antérieure n'est pas diminuée ; elle devient relative, au sens rabbinique du terme, c'est-à-dire qu'elle reçoit désormais plus de lumière de ce qui est devenu principal. Un peu comme à l'enfance d'un homme illustre, les regards accordent spontanément valeur plus grande, précisément parce que cet homme est devenu célèbre. C'est sans nul doute dans cette perspective que s'éclaire le rapport des premiers disciples à la Torah ; leur pratique n'a pas été interrompue, elle a au contraire acquis un supplément de sens, en devenant relative à la nouveauté qui surgissait. Cette première relativisation d'une réalité positive par rapport à Jésus reconnu comme Christ explique sans doute, pour une part, le silence relatif des évangiles quant à

la pratique quotidienne de Jésus. Car, plus important était de garder le souvenir de faits, de paroles et de gestes autrement décisifs, auxquels celui qui cheminait à sa suite pouvait se référer, pour y conformer sa propre existence. Point n'était besoin de connaître les termes de sa prière, par exemple, puisque désormais lui-même devenait, tout à la fois, celui que l'on priait et par qui l'on priait.

Mais les réalités précèdent toujours les problématiques, et les premiers disciples vont bientôt être témoins d'un événement qu'ils n'ont pas, semble-t-il, recherché dans un premier temps : la conversion de “craignant Dieu” d'origine païenne (cf. Ac 10). L'enjeu n'était pas alors le passage d'une vision particulariste à une vision universaliste (la tradition juive nourrit aussi l'idée d'universalité de salut), mais les conditions d'accès à la communauté de “ceux qui étaient devenus croyants”. Fallait-il, pour devenir chrétien, inscrire sa foi dans une existence selon la Torah ? Un débat va naître, au cours duquel on a visiblement beaucoup hésité, qui aboutira finalement à cette décision rapportée en Ac 15 : les frères qui ne viennent pas “de la circoncision” pourront vivre leur adhésion au Christ en dehors d'une pratique effective des exigences légales du judaïsme.

Lorsque se posa le problème de l'adhésion de non-juifs, il n'y eut pas unanimité immédiate sur la réponse à apporter. Les Actes, à propos d'Etienne et des “Hellénistes”, trahissent les premières difficultés (Ac 16,13 sv). L'accusation rapportée, selon laquelle Jésus “changerait les règles transmises par Moïse”, est symptomatique de la problématique qui préoccupe dès lors la communauté : le débat rebondit sur sa personne. La décision événementielle appelle, de manière dialectique d'ailleurs, la nécessité de relire la vie de Jésus, pour asseoir la situation audacieuse que l'on est en train d'expérimenter sur des faits susceptibles de la fonder ; il était en effet essentiel pour ceux qui avaient osé faire le pas, de s'assurer qu'ils étaient malgré tout restés fidèles. Quels épisodes survenus au cours du ministère de Jésus permettaient de légitimer ce que vivait, de fait, une partie des frères : non plus seulement une Torah relative à Jésus-Christ, mais sa non-pratique ? Si ont été conservées et transmises autant de péricopes où attitudes et paroles de Jésus rencontrent maintes résistances, c'est que le souvenir de ces oppositions, de ces apparentes prises de distance, présentait un intérêt vital pour les communautés. Non seulement elles aussi se heurtaient à leur tour aux vicissitudes et souvent aux échecs du kérygme, mais il leur

fallait encore chercher, dans ce souvenir même, les racines du débat qui les agitait et les divisait.

Les textes évangéliques reflètent au moins autant, de ce point de vue, le rapport ambivalent des premiers disciples à la Loi, que le rapport de Jésus lui-même à cette Loi ; sans réussir toutefois à s'accorder sur une position bien définie et unilatérale, signe sans doute que le Prophète de Nazareth n'avait jamais traité ex professo de ce problème, mais signe aussi que les frères des deux origines savaient n'être pas concernés en ce domaine par les mêmes paroles circonstancielles.

Le problème changea encore de nature avec le tarissement progressif du recrutement juif : le rapport numérique s'inversa assez rapidement, sous l'effet d'une prédication résolument ouverte au monde païen. Si en Palestine même, avant 70, les rapports n'étaient pas franchement hostiles (cf. Ac 5, 34-39), dans la Diaspora, où les deux groupes se heurtèrent de plein front, ils furent, semble-t-il, d'emblée orageux. Il est probable, sans qu'on puisse en marquer les étapes de manière absolue, que les événements de Judée (prise de Jérusalem, destruction du Temple...) ont favorisé l'accentuation irrémédiable de l'éloignement. Parmi ceux qui, peu à peu, vont constituer l'Eglise autonome par rapport au judaïsme, se fait jour l'idée que la ruine de la ville est la sanction d'une infidélité. Du côté juif, où se renforce l'identification avec le mouvement pharisien, domine également une lecture de sanction, mais au sens de mise à l'épreuve, de purification, non de rejet. Le conflit se construit peu à peu, se développe, se cristallise, jusqu'à se traduire, à un moment donné, par l'exclusion officielle des synagogues, prononcée par les autorités rabbiniques vers 80-90, des chrétiens d'origine juive. Ces derniers, devenus minoritaires, laissent désormais deux mondes face à face, chacun assuré d'avoir, depuis toujours ou dorénavant, vocation à porter l'élection.

Les textes du Nouveau Testament, ainsi que le mettent en évidence de nombreux travaux d'exégèse, portent la trace de la graduation de ce conflit ; plus leur rédaction finale est tardive, plus les polémiques autour de la Loi et des Pharisiens se font intenses. Le caractère apologétique de plusieurs passages de l'évangile de Jean est aujourd'hui bien établi ; et si Pharisiens et Sadducéens sont associés chez Matthieu, alors que tout les oppose, si le rôle du procurateur Pilate est minimisé dans les récits de la Passion pour alourdir d'autant les responsabilités juives

(tendance qui ira en s'exagérant jusqu'à l'absurde dans les évangiles apocryphes, comme celui de Pierre, contemporain de la deuxième guerre de Judée), si les Pharisiens s'insèrent dans leurs phylactères, dotés de tous les accessoires extérieurs de la piété, si la prédication de Jésus se fait de plus en plus raide, c'est bien en vertu du même glissement qui s'opère peu à peu : les adversaires que l'on affronte aujourd'hui sont effectivement ses principaux ennemis. La réalité de la Torah, n'étant plus vécue par la majorité des membres des communautés, le rapport à la Loi se trouve, dans la foulée et pour des siècles, réinterprété théologiquement, prenant, du côté des juifs, la couleur dominante du formalisme, et chez le Maître, celle d'une vertueuse insurrection.

* *
*

Il existe toujours un fossé entre un événement, quel qu'il soit, et le récit qui en est fait ; les traditions évangéliques n'échappent pas à ce mécanisme fondamental de la transmission. Pour elles, raconter ne signifie pas élaborer imaginairement ou spéculer abstraitement : le rapport problématique de Jésus au messianisme et à la Loi s'enracine assurément dans une prise de conscience de sa part des contradictons irréversibles qu'il suscitait. Mais raconter, c'est avant tout faire resurgir des paroles proclamées dans des contextes précis, contingents, dans le but d'annoncer, dans la situation nouvelle de la décennie après Pâques, quelle est la volonté de Dieu sur la communauté. Parabole de cette exigence chrétienne qui convie à réfléchir sur la foi en un Seigneur ressuscité, foi qui va au-delà de l'Incarnation au sein du peuple juif, et qui pourtant n'en est jamais séparée...

Chantal DEFELIX

Roland SUBLON

Jésus, le sexe, le rire et le travail

Le Nouveau Testament est plus que discret sur le rapport de Jésus à la sexualité, il est muet sur son rire, mais non sur son ironie, il est évasif sur ses occupations. Nietzsche craignait un prophète qui ne sût jamais rire. Le silence du Nouveau Testament n'est pas négation de ce qui appartient à la condition humaine. Au contraire, il tient pour d'autant plus humain ce qu'il ne veut pas manipuler par le divin. La mise en ordre du sexe, du rire et du travail relève de l'institution humaine, elle ne renvoie pas à un idéal. Que les Ecritures n'aient pas cru devoir "diviniser" ces trois données, en les laissant hors du champ de la parole du prophète, en établit radicalement à la fois la relativité et le seul intérêt humain. Les clercs, représentants supposés du divin, sont écartés du pouvoir à leur endroit.

I

Le rit institué

Dieu, le sexe, le rire et le travail ont partie liée avec l'Institution, et, sans elle, aucun n'aurait droit de cité. Dieu resterait Chose, *mana* (puissance surnaturelle impersonnelle) illimité. Chtonien, il grouillerait, informe sous la terre ; rampant dans les terriers, il appartiendrait au monde silencieux du reptile, toujours prêt à surgir. Aérien, il serait ouragan et tonnerre ; marin, il surviendrait, *maelström* (courant marin) dévorant. Caché, enfoui, lové, terré, inattendu et sans contour précis, il manifesterait sa force ravageuse en ses venues nocturnes, au creux du cauchemar.

Sans institution, le sexe appartiendrait à l'étrange, à l'inquiétante familiarité d'organes indociles, attrayants et curieux. Les images seules feraient la différence : brillant ou flétri, coloré ou éteint, des formes changeantes, plus ou moins consistantes, méduseraient celui qui oserait soutenir leur regard insistant. Le rire relèverait du rictus ; grimace insignifiante, il demeurerait soulèvement de babines accompagné de bruits saccadés assortis d'explosions ou de cascades d'air. Le travail serait va-et-vient insensé, mouvements, secousses, tumultes... Dieu, le rire, le sexe et le travail passeraient de l'un à l'autre dans un incoercible tohu-bohu, si rien n'était venu y mettre un peu d'ordre.

Mais pourrait-on dire Dieu sans tenir soi-même une place ? Pourrait-on imaginer ses armées, et le reste, sans, déjà, être tenu en quelque société ? Quelle cité, ou quelle horde n'aura pas disposé d'un génie protecteur ou d'un dieu poliade (tutélaire) ? Les bons esprits fourmillent qui gardent et protègent, offrant au citoyen, par-delà l'identité conférée par la loi, la référence ultime qui le lie au principe et lui donne à penser qu'une parenté obscure le rattache à la cause idéale de Tout.

Mais la Cité n'est pas tombée du ciel, ni les dieux avec elle. Un jour un miracle sera venu borner le lumineux, le flottant, le menaçant : les nuées prirent forme, la tempête s'apaisa et la mer devint calme. Les temples continrent l'orgie et l'enthousiasme. Un dieu maîtrisa la violence sacrée : par la corde de l'arc et celles de la lyre, le fils de Jupiter assura la *technè* et pourvut aux plaisirs de la gent olympienne ; il mata la mantique (pratique de la divination) au profit des oracles institutionnels et couronna son œuvre en garantissant la communication des hommes.

Un jour, l'institution aura civilisé la sauvagerie fauve des forces anonymes et la barbarie des membres de la horde. Codes, canons, grammaires et ordonnances auront imposé des limites aux choses, et prescrit à chacun la façon de parler et de signifier son appartenance au groupe policé. La tribu aura arrêté son propre mot de passe en quelque *schibboleth* permettant à ses membres d'entrer, de sortir, et de se reconnaître parmi les étrangers. La cité aura donné nom à l'immonde et à l'agitation : *El,* θεο*s, deus, dieu,* auront fixé forces et météores ; *sexe* aura désigné le lieu d'une coupure, *rire* aura signifié le propre de l'humain, et le *travail* des mots aura su honorer, ou blâmer, ce qui jusque-là n'était qu'effervescence.

Car le génie des mots aura réalisé le monde et la cité. Avant que ne se tissent l'organisation sociale et la constitution, la langue aura fait être. Elle aura séparé, distingué ce qui était rien, ou chaos primordial. En démêlant les choses, *dabar* (parole) aura créé le soir et le matin, la nuit et la lumière ; *logos* aura tenu la bonne proportion ; *vâc* (personnification de la parole dans le Véda) aura permis à tous ceux qui respirent, discernent et entendent de vivre tranquillement.

Mais la langue apparue comme un bon instrument rassemblant les hommes en son institution, séparant pour eux les fêtes et les saisons, les sexes et les dieux, apprivoisant énergies et abîmes, raison et sentiment, est langue créatrice : elle aura aussi permis de croire à ceux qui s'en servaient qu'ils en étaient les maîtres.

En effet, alors que les mots démêlaient les objets et se distinguaient d'eux tout en les signifiant, on les crut doués d'un pouvoir assuré conférant la puissance. La magie remplaça le miracle car les mots et les lettres parurent emporter la substance des étants. Les chiffres et les nombres semblèrent présider au destin de chacun. On calcula, on spécula autour des éléments aux pouvoirs étonnants. Ignorant que le verbe, en sa fragilité, avait fait la cité, mais permettait en outre que surgissent l'*Idée* et les mirages de l'Etre consistant, on renversa le tout. Soumis aux apparences, on se mit à croire, métaphysiquement, que les mots étaient de solides outils aptes à tempérer les puissances sans nom et la menace obscure d'images angoissantes ; on se persuada qu'ils exprimaient, encore, le pouvoir des Idées conçues par l'esprit triomphant. Et comme cet esprit semblait échapper au temps de la parole et qu'il devait jouir du pouvoir que les mots exprimaient, on l'éternisa ; on le divinisa.

Le langage devint messager de l'Esprit et de Dieu ; et comme il avait su apprivoiser la matière inconnue, on le désigna force spirituelle. Le tour était bouclé : la langue avait fait la cité et la cité fit Dieu, érigea le sexe et imposa le travail aux maudits comme une obligation. La puissance animale et celle de l'esprit conclurent la sainte alliance : le nom de la divinité incarna et la démiurgie et la fécondité des lourdes callipyges, et la mâle maîtrise de la paternité...

Après Dieu, le sexe aura joui des mêmes attentions. La police constituant l'envers des civilisations, des organes auront obéi aux canons qui les auront nommés et vissés pour les promouvoir en moyens de satisfaction. Observé, recensé, étiqueté, surveillé, rien n'aura été épargné

au sexe qui eût pu lui offrir quelque consistance ; et pour mieux affermir sa puissance érectile, on le naturalisa. On força des sujets à se soumettre à lui au nom de la diathèse (disposition à une affection). Il y eut le mâle, il y eut la femelle... et depuis la Genèse et Homère réunis, on croit qu'il appartient à l'homme de gouverner la femme et sa convoitise. On affirmera donc l'essence masculine à coups d'impératifs. Sois un homme!... Un garçon est viril, vertueux, travailleur et maître de lui-même. A la fille incomplète, ratée de la nature, seront réservées les souffrances des couches pour payer, dent pour dent, la ruse immémoriale. Et de la même façon que la clef aura été conçue pour une serrure, le géniteur sera voué à une génitrice pour la génération. Car le sexuel devint le génital ; la naturalisation du sexe aura été sa "génitalisation".

Cette croyance aura été coriace, qui réduit le commerce sexuel à quelque chevillage productif inscrit en son essence sur des gènes précis. Quand fut soupçonnée cette idée fomentée, et que l'on reconnut à Eros un champ plus étendu que celui réservé aux "choses de la honte", les dévots du génital partirent en guerre contre la menace de dénaturation. Il leur fallait un sexe, maîtrisable, localisé, un vrai phallus gardé à coups de défenses, exalté à coups d'interdictions, ou rétabli dans ses droits par... la Révolution.

La cléricature sexuelle aura situé ses repères dans la "solidité" d'une image instituée ; ce faisant, elle aura donné corps à l'angoisse en organisant la culpabilité autour de l'interdit. Ainsi le "génital" demeure un alibi. Domestiqué, civilisé, tenu, il renvoie, de fait, au pouvoir du stratège qui aura chosifié ce que le langage avait permis de distinguer. La canonisation du sexe se sera révélée, à l'instar du sabbat, comme un moyen puissant permettant d'asservir la femme à l'homme, l'homme à l'image d'un organe et les deux au fantasme...

Or le sexe est pour l'homme et non l'homme pour le sexe.

II

Du verbe dévoilant

On ne s'étonnera plus de ce que l'Evangile ne se répande pas en considération sur les pratiques génitales de Jésus, ni sur une morale ob-

sédée par l'usage des plaisirs vénériens. Pour fonder ce silence, on aura fait valoir qu'il ne convenait pas qu'un Dieu perdît son temps à des futilités, le fils de l'homme étant venu pour annoncer le Royaume. Soit ! Jésus attendit le Royaume ; et l'institution, avec lui aura - ou aurait dû - retrouver sa place médiatrice. La loi, la coutume, le Temple et le précepte auront - ou auraient dû - être rendus à leur contingence. Jésus aura remis le moyen à sa place, et le sexe avec lui. Il mangea et but, mais parce qu'on magnifiait le boire et le manger, en les dépréciant, on le traita d'ivrogne, de glouton et d'ami des pécheurs. Il n'aura pas bâti de fortune à la gloire de Mammon, mais il aura loué l'intendant avisé sachant utiliser l'argent douteux du riche pour se faire des amis. Et en faisant entendre à ceux que séduisait le lit autorisé, que l'eunuque aussi, pouvait tenir sa place dans le Royaume de Dieu, il secoua le Trône et les Autels fondés sur le fétiche revêtu des atours de la normalité et sur la fiction d'une Loi naturelle entée sur le prestige de la biologie.

En taisant, à propos de Jésus, toute activité légale des fonctions génitales - ou quelque transgression prophétique -, les Ecrits n'auront pas déifié la règle au profit de la *Loi* qui fait l'humanité. En ne ravalant pas le désir au besoin, l'Evangile n'aura imposé à personne l'usage du grand nombre qui toujours a permis au tabellion de juger le déviant ou le fou, le saint ou le héros. Ce mutisme têtu rend, du coup, suspect, l'intérêt que témoigne le clerc pour le sexe. En ajustant, en modelant, en mesurant l'organe, en le légiférant, il fait croire à ses destinataires - même quand lui n'y croit plus - qu'il y a un objet assurant le bonheur, ne serait-ce qu'au rendez-vous de la transgression.

Un travail de bureaucrate aura donc promu l'Idée au dam du réel auquel tout humain est tenu. On y reviendra. Mais pour l'évangéliste, le rire semble tout autant dépourvu d'intérêt que le sexe. L'institution semble, ici, à nouveau, être en jeu. Elle classe, étiquette, dresse, interdit et oblige, au nom de l'idéal, exigeant du sujet qu'il se soumette à lui, quitte à ruser avec elle. Parfois celui-ci se révolte, mais souvent il se laisse si bien prendre au jeu qu'il oublie que la règle lui en fut imposée et suscite en lui le désir meurtrier ou salace. Précisons. Un jour fut inventée cette étrange mémoire tissée de faux oublis qui n'étaient pas sans effets sur le destin de ceux qui en étaient victimes. On fit l'hypothèse que ces trous de mémoire révélaient une instance psychologique à laquelle on donna le nom d'Inconscient. Il apparut bientôt que ces ratés étranges n'étaient pas sans cause, il fallut admettre qu'une passion,

l'ignorance, en était le motif. Cette passion agite n'importe quelle connaissance de substitution quand elle défend et se défend d'un savoir inavouable. On nomma refoulement ce procédé échappant plus ou moins à la volonté. Un lieu existait donc qui celait un savoir impossible à connaître directement, un savoir tenu et rejeté, perturbant la paix d'un individu coincé entre le souhait de pratiquer le bien et une jouissance qui s'impose envers et contre tout.

La question se posa : qui donc avait intérêt à tenir l'ignorance ? On désigna le *moi,* fabriqué à coup d'images prises un peu partout, qui défend le maître et s'érige ainsi comme objet digne d'être aimé par le juge ou le législateur... Et chacun des parlants garde au fond de son cœur ce censeur avide qui semble s'opposer au bon plaisir et au laisser aller, mais qui impose, encore, *de jouir comme il faut.*

Le moi, donc, obéit à la règle sociale ; mais pour y échapper, ou pour transgresser malgré tout l'interdit qui condamne la haine, le blasphème et le désir obscène, le sujet, emporté par les mots, recourt à des moyens admis, voire prisés par la société. Ainsi le rire qui répond à l'esprit tendancieux ou à la méchanceté, signale la jouissance des interlocuteurs qui énoncent à demi-mots, en tournant la censure, ce que l'idéal n'aurait pu tolérer.

Or Jésus n'a pas ri. Si le rire est témoin de l'esprit et de l'intelligence qui trouve l'expédient pour contourner l'obstacle, et invente le chemin qui permet de passer, il faudrait en conclure, ou bien que Jésus n'a pas refoulé quelque pensée grivoise, ni ressenti la moindre hostilité vis-à-vis de quiconque, ou bien qu'il a cédé sur l'esprit en renonçant au *mot* qui touche et désarçonne.

On sait depuis Bergson que rire et émotion sont inconciliables. Or la tradition qui a coutume de montrer un prophète obsédé par l'annonce d'un message inhumain, un rêveur insipide, ou un Dieu affecté, révèle une lecture pétrie de sentiment. Magnifions l'affection et la sentimentalité, et voilà que le rire se casse. L'humour s'aplatit, le sérieux l'emporte ; l'ennui est assuré. On a fait de Jésus, l'homme qui n'a pas ri, un héros tristounet ou un bon Dieu bonace. Soit. Il n'est pas interdit d'apprécier la guimauve ou de lui préférer la gravité sèche qui doivent consoler des malheurs du temps ou du destin injuste. Mais si nous laissons l'attendrissement pieux, voici que pétille, dans le texte, l'esprit qui

dévoile la comédie phallique. Prêtres et docteurs l'apprennent à leurs frais.

On dit la haine aveugle et l'amour perspicace. Ce n'est pas toujours vrai, car l'amour, souvent, se noue à la bêtise. Le clerc en témoigne qui se voue au bien de son institution. En elle, il a trouvé l'objet satisfaisant, avec elle, il tient son identité et, par elle, son immortalité. La sottise lui tient lieu de raison d'être. Il perçoit, cependant, obscurément, que son objet aimé demeure fragile quand il ne tient debout que grâce à la fiction de son droit et de ses usages. Aussi tolère-t-il difficilement toute remise en cause qui pourrait menacer sa propre contingence.

La guerre que Jésus mène contre le Sanhédrin appartient à la longue querelle qui aura opposé Antigone à l'objet de l'amour de Créon : un bien finalisé. Jésus, semble-t-il, n'a pas ri plus fort que l'héroïne, mais son intelligence touche à la cruauté. Certes, il n'a pas ri du rire obscène, scabreux, ou étouffé qui encense le sexe, mais mieux que le rire gras appelant le compère, ses traits auront irrévocablement frappé du ridicule le pharisien dévoué à la cause de son Dieu : “Traits incomparables, traits dignes d'un Fils de Dieu ! Un Dieu seul sait tuer de la sorte. Socrate et Molière ne font qu'effleurer la peau. Celui-ci porte jusqu'au fond des os le feu et la rage” (Renan).

Et pourtant le dévot enragé que la haute raillerie déconcerte, ne renonce pas facilement à la haine de sa proie ni à l'amour de son arme : l'institution, encore, lui permet d'agiter le blasphème qui condamne à mort le Dieu persifleur : “Toi qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu” (Jn 10,33)... La réponse est cruelle et le *mot* cloue le fat : “N'est-il pas écrit dans votre Loi : j'ai dit “Vous êtes des dieux” ? “... “Vous êtes des dieux vous qui voulez ma peau. Vous êtes des dieux, vous à qui, maintenant, s'adresse l'Ecriture... et l'on ne peut pas abolir l'Ecrit... Vous êtes des dieux et moi je suis Fils. Vous me dites blasphémer, mais en quoi votre amour n'injurierait-il pas celui qui se pose relatif au Père ? Vous réduisez le Père aux traits de la puissance, et tenez la semence plus haut que la parole. Quand je vous annonce qu'il n'est pas sans le Fils, vous ne riez même pas comme Sarah votre mère qui défendait son savoir des choses de la nature. Vous voulez me tuer, car moi je dis la *Loi* qui fait l'humanité...”

Le précepte est bon mais il aura été dévoyé en fardeau inutile permettant d'oublier que l'humain ne peut être réduit à aucun "humanisme" fixant en des canons un objet de discours. L'anthropologie ne cèlerait-elle pas un tic mandarinal qui vise à bénir ou à moraliser ce que le langage aura différencié ?... Et les nouveaux docteurs succèdent aux anciens : si, donc, Jésus est homme, il aura dû "faire l'homme" et occuper, sur une courbe scientifique, une place médiane. Cette place indiquant celle du plus grand nombre, l'incarnation aura dû être soumission aux lois des géographes, des sociologues ou des biologistes. Si Jésus fut un homme il aura fait l'amour ; il aura ri et travaillé comme Adam son ancêtre... Mais quand on veut asseoir sa vraie humanité sur les certitudes de la biologie, il faut admettre la monstruosité d'une parthénogenèse dénaturée, et dénaturante, aboutissant à la naissance d'un mâle...

III

Un sujet épelant

On ne saura jamais comment Jésus a ri ou joui, et toutes les fictions qui atteignent l'image idéale d'un homme asexué ne sauront pas répondre à la question de l'objet de son désir. Y répondrait-on que l'on connaîtrait, du même coup, l'essence du sujet. Or le sujet humain est un sujet parlant. Une anthropologie plus ou moins politique a construit un sujet à coup de facultés. Certes "le vivant rationnel" a des dispositions à connaître, à vouloir et à commercer avec ses semblables. Quand on a dit cela, demeure en souffrance la singularité du parlant et de l'objet du désir qui échappe au discours tout en demeurant travaillé par la langue.

En effet, par-delà les objets qui peuvent occuper l'histoire d'un vivant, par-delà les riens qu'il aura remarqués, ou les choses importantes qui l'auront absorbé, par-delà le lys (Lc 12,27) et plus loin que le feu (Luc 12,49), demeure insistant ce lieu impossible où s'articulent la chair et la parole, et où naît le désir. L'impossible, le réel ex-sistant, ne cesse de travailler le sujet qui travaille, et de le parler de la parole dite. Ce travail est commun au corps et à l'esprit : travail de lecture qui lit les choses du monde, travail de l'écriture qui supplée à ce qui ne peut

être lu, ni dit, et qui convie quiconque à poursuivre sa tâche. Le travail est commun au Père et au Fils : “Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille” (Jn 5,17).

Le travail du Fils est travail de justice : travail d’écriture entamant le Sabbat érigé comme une fin en soi. Le travail du prophète aura remis en cause le culte de la règle et les féticheurs du précepte, qui, déniant le réel, croyaient avoir fixé l’empire d’un moyen devenu idéal. Incisant le cadavre, taillant dans la momie, il aura restauré la Loi devenue lettre morte. L’œuvre de Jésus aura consisté à reprendre la tâche, un moment délaissée par une institution percluse dans sa fruition de la divinité. Le Fils aura rappelé à ceux qu’il affronta, combattit ou aima que le sujet n’a pas vocation à vérifier Phallus et Idéal, mais qu’il reste tenu au réel qui l’invite à passer ailleurs.

Et quand il les quitta, il apparut à ceux qui avaient recueilli son esprit, qu’ils ne pouvaient pas s’éterniser dans un conservatoire occupé à défendre une Vie sans vivants ou un Discours sans voix. Renonçant au Cénacle qui les eût condamnés à enterrer des morts et à entasser des reliques au nom de la morale, ils quittèrent les lieux où la bureaucratie menaçait de renaître.

Jésus, le sexe, le rire et le travail... L’Esprit prolonge l’entamement du Fils en dardant de ses “mots” l’obscénité des corps coagulés en l’image glacée de la Chose éternelle achevant une Histoire où tout ne ferait qu’Un*.

Roland SUBLON

* L’institution “Lumière et Vie” n’exigeant pas le poids des références, on les taira, laissant au lecteur le soin de s’entendre dans l’allusion et la prosopopée.

François KABASELE LUMBALA

La conception virginale de Jésus

Une lecture africaine

La conception virginale arrache-t-elle Jésus à la condition humaine ? Pour le théologien africain, se référant à un mythe bantou ayant quelque similitude avec le cas de Marie, cette modalité de conception, loin d'arracher Jésus à notre condition, le marque d'une qualité humaine originale : elle est déclinée au féminin. Ce n'est pas sans signification pour le destin de Jésus, la femme étant l'image terrestre la plus parfaite du Dieu qui donne la vie. Cette façon d'entendre la conception virginale s'interprète comme un événement unique qui n'exigeait en rien que Marie fut, par la suite, une pseudo-épouse.

Selon les Ecritures, Marie a reçu cette confidence : "L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu" (Lc 1,35).

Pour nous négro-africains et Bantu en particulier, une telle naissance fait-elle l'effet d'un pavé dans la mare, par rapport à ce qu'est Dieu, à l'homme et au mystère du don de la vie ? Il existe des mythes bantu brodés autour de telles naissances et qui nous renseignent sur le statut humain de ces êtres particuliers ; sont-ils susceptibles de guider cette lecture de l'événement biblique ? Pour nous Bantu, la conception virginale de Jésus, loin de diminuer son humanité, l'accentue au contraire par le biais de sa mère qui est "une fille de chez nous".

Nous commencerons par brosser une toile de fond, puis nous montrerons comment, en fin de compte, le négro-africain appréhende la conception virginale comme un éloge de "l'humain au féminin".

I

Toile de fond

Nous ne pouvons saisir les ressorts d'une quelconque vision africaine de la conception virginale de Jésus qu'avec l'arrière-fond de ce que les traditions culturelles ont transmis relativement à Dieu, à l'homme, et au don de la vie.

Dieu

Il est d'abord "quelqu'un", antérieur à tout, présent et maître d'œuvre de tout ; ainsi le nomme-t-on "l'eau origine du sel", le "pilier de monde", le "trouvé-déjà-là", l'Ancêtre.

Il est ensuite le chef suprême, "léopard à forêts propres", "soleil que l'on ne peut regarder fixement", "abîme qui ne s'emplit pas d'eau". Le Dieu bantu est aussi "le prodigue", qui donne sans compter, "donnant même aux arbres en forêt", qui remplit l'univers comme le vent, "la porte voyant des deux côtés", "la nasse aux yeux innombrables".

Il est enfin "le déconcertant", qui nous fait des surprises, celui "qui cuisine sans faire de fumée", qui fait vivre et qui fait mourir, celui dont les voies ne sont pas les nôtres [1].

L'homme

L'être humain est un projet de vie en perpétuel accomplissement. Son aspiration fondamentale, le but de son existence, c'est l'épanouissement de la vie, la victoire sur la mort, et cela dès maintenant. Pour pouvoir accomplir cette tâche, l'homme s'allie aux autres : à la nature d'abord, car l'univers matériel est un partenaire avisé et efficace, la matière et l'esprit faisant un ; il veillera ainsi à l'harmonie dans l'univers. Puis, l'homme s'alliera aux vivants et aux morts, veillant à la cohésion du groupe, aux lois des ancêtres, à l'amour et à la communion des hommes entre eux, des hommes avec l'univers. L'homme n'advient comme "personne" qu'en se découvrant "vase communicant", l'enfant

---

1. De nombreux travaux existent à ce sujet ; je me réfère en particulier à BIMWENYI KWESHI, **Discours théologique négro-africain,** Présence Africaine, Paris, 1981.

de, l'époux ou l'épouse de, le père ou la mère de... L'homme n'est rien sans la communauté. L'au-delà existe, mais il n'est ni désiré, ni jugé meilleur que la vie présente [2].

Donner la vie

C'est une nécessité vitale. La vie du groupe et de chacun des membres ne se renforce qu'avec l'accroissement du nombre de ces "vases communicants". "Donner la vie, c'est augmenter le nombre de ses yeux", selon un proverbe bantu. Dieu étant "une nasse aux innombrables yeux", donner la vie, c'est se rapprocher de Dieu. Aussi, celui qui n'a pas engendré ne peut-il pas entrer dans la sphère des Ancêtres, c'est-à-dire des proches de Dieu, des "symboles de la victoire de la vie sur la mort". Seul Dieu est en fait "l'engendreur" ; un proverbe "bashi" dit : "N'engendre que Dieu, l'homme ne fait qu'éduquer". Donner la vie, c'est se brancher sur Dieu. Engendrer c'est vivre pleinement. C'est ainsi que malgré les contraintes inévitables de la vie moderne qui poussent à une diminution des naissances, malgré les angoisses de la mortalité infantile élevée, les familles africaines demeurent généralement nombreuses, par un principe interne : "Vivre c'est donner la vie".

II

Jésus, enfant de notre sœur Marie

Le mythe de "Mikombo'a Kalewo"

Dans un village, il y avait une fille orpheline, sous la garde de sa tante ; elle s'appelait "Kalewo". C'était une fille exemplaire : obéissante, respectueuse, travailleuse, et très propre. Un jour, elle vit son ventre proliférer. On pensa d'abord à une maladie grave ; mais elle ne donnait aucun signe de maladie. Puis, elle se mit à cracher ; les seins se mirent à gonfler ; son teint changea. C'était une grossesse. Alors sa tante lui administra une grosse bastonnade, lui enjoignant de "révéler le père" de

2. Voir de plus amples développements chez E. MVENG, "Essai d'anthropologie négro-africaine", **Bulletin de théologie africaine**, 1, 2, 1979.

l'enfant qu'elle portait. Elle n'en savait rien, et continuait à affirmer qu'elle n'avait jamais connu d'homme. On l'amena chez une "Mua Mulopo" (guérisseuse et devineresse) ; celle-ci l'examina, et tombant en extase, elle révéla qu'un Esprit était entré en elle. On la laissa dès lors tranquille, mais elle continua à susciter la curiosité et des interrogations autour d'elle.

Le jour de l'accouchement vint : l'enfant qui sortit de son sein fut un mâle ; il était armé d'une lance, de flèches, d'une épée et d'un bouclier minuscules. Au fur et à mesure qu'il grandissait, ses armes changeaient aussi de taille. Sa mère elle-même en avait tellement peur, qu'elle céda au chantage d'un ogre, dans un dessein funeste pour l'enfant. De connivence avec la mère, l'ogre avala l'enfant ; mais parvenu au fond du ventre de l'ogre, l'enfant lui déchira les entrailles et en sortit vivant.

Depuis lors la renommée de "Mikombo fils de Kalewo" alla grandissante. On en parlait dans toutes les tribus et dans tous les villages. Devenu adulte, il se constitua une suite composée d'hommes et d'animaux, marchant au rythme de tams-tams et musique. Il déjouait tous les pièges qu'on lui tendait pour le tuer. Il rendait service à tous ceux qui avaient recours à lui [3].

Selon ce mythe, Mikombo est né d'une conception "extraordinaire". Tout ce qui est "extraordinaire" pour nous suggère une "visite" de l'au-delà, une irruption de l'Eternel dans le Temporel. C'est ainsi que certaines versions disent de Mikombo qu'il est un des fils de Dieu. Quoi qu'il en soit, il n'est pas né de l'intervention d'un mâle. Et pourtant dans toutes les versions de ce mythe, Mikombo n'est pas considéré comme un Dieu, ni comme un Esprit. C'est un homme à part entière : il appartient à un clan, il est "fils de Kalewo", sorti d'un ventre de femme ; et même si son père n'est pas "connu", il appartient légitimement au clan de la femme ; il vit en société avec d'autres hommes ; même si des animaux le suivent, c'est simplement un signe qu'il est "initié", celui qui communie profondément avec la nature : les guéris-

---

3. Il existe plusieurs versions de ce mythe ; on en trouvera chez R. VAN CAENEGHEM, **Kabundi sprookjes,** Bruxelles, 1938 ; MAALU BUNGI, **Contes populaires du Kasai,** Lubumbashi, 1974 ; KATENDE CYOVO, **Source,** Ceeba II, vol 72, Bandundu, 1981.

seurs “initiés” bantu parlent aux arbres et aux minéraux ; de même les chasseurs “initiés” communiquent avec les animaux. Mikombo fut “sociable” ; il volait au secours de tous ceux qui étaient éprouvés.

C’est l’amour qui rend “vierge”

Jésus est né d’une manière “extraordinaire” ; sans qu’un homme ait connu sa mère, du simple désir de Dieu. Pour nous Bantu, le désir qui sourd au cœur de quelqu’un peut déclencher une action, et devenir une réalité. La malédiction, la bonne parole, la mauvaise intention à l’égard d’autrui peuvent causer des effets, surtout à l’égard des consanguins (vases communicants) ; alors *a fortiori*, Dieu qui est le créateur, source de la vie qui est en nous : il peut donc influencer le cours de la vie par sa simple volonté. Ainsi l’a-t-il fait pour donner à Jésus la vie d’homme sans intervention d’un mâle. Cela ne diminue donc en rien l’humanité de Jésus, du moment que dans l’intention de Dieu, il devait être “un homme”.

Mais pour nous, ce qui fait de Jésus un homme à part entière, c’est surtout qu’il est fils de notre sœur Marie : il est né d’une femme de chez nous. Chez les Bantu quand une femme est mariée, l’enfant dont elle accouche appartient au clan du mari pour le système patriarcal, au clan de la femme pour le système matriarcal. Si la femme n’est pas mariée, l’enfant appartiendra, dans les deux systèmes, au clan de la femme.

Marie étant “mariée” dans le clan de Joseph, pour nous Bantu Jésus est bel et bien le “fils de Joseph”, même si Marie l’a conçu d’un autre que Joseph. Dans notre système, le statut humain de Jésus est donc sauvegardé, que sa conception ait été virginale, et que Joseph n’ait pas été le géniteur. Jésus est de la famille des hommes, car il est fils de Marie notre sœur.

Quant aux détails relatifs au corps de Marie après l’accouchement, ou à ses rapports avec Joseph déclaré “patron des chastes” pour n’avoir pas “connu” Marie, nous Bantu, ils nous font sourire ! Marie a bel et bien été “sa femme” (de Joseph), et elle l’a aimé comme “son mari” (Mt 1,18-24). Le mystère de la virginité est bien au delà d’un “hymen déchiré” : ce n’est pas l’état de cette membrane qui fait de la femme

une "vierge", mais c'est sa capacité d'aimer et de se consumer d'amour pour son mari qui la rend "vierge" pour lui ; c'est l'amour qui rend "vierge" ; personne n'est donc "vierge" au départ ; on le devient au fur et à mesure que l'on aime. Une tendance dans la théologie occidentale à refouler le corps a essayé d'éloigner Marie et Joseph de l'"humanité", par cette insistance sur la virginité physique de Marie et par des insinuations qui ne reposent pas sur les Ecritures, et selon lesquelles Joseph n'aurait jamais eu de rapports sexuels avec Marie ; ceux-ci ne gêneraient en rien, pour nous Bantu, le mystère de la virginité de Marie, et n'entachent en rien la personne du Christ.

L'humain au féminin

Finalement, la conception virginale de Jésus sonne aux oreilles des Bantu comme un éloge à sa mère, un chant de louange, plutôt que comme une entorse à l'humanité.

Pour nos peuples, la femme en effet est l'être sacré par excellence. Une analyse superficielle du genre "touristique", en considérant les contraintes dans lesquelles des hommes enferment les femmes dans certaines sociétés africaines, a souvent conclu que des femmes y étaient considérées comme des "machines". Si ces contraintes existent, c'est plus parce que les hommes ont peur de la femme que parce qu'ils ne la tiennent pas en considération [4]. La femme est l'être sacré par excellence pour nous, parce que c'est elle qui mûrit en elle la vie, qui communie le plus étroitement possible au mystère de la vie ; c'est elle la grande "sorcière" au sens Bantu de "détentrice de puissance surnaturelle" ; dans son corps, la communion à la nature est plus intime que celle de l'être masculin ; c'est à elle que revient la présidence des rites de conjuration des épidémies ; c'est à elle qu'est confiée la garde des "fétiches" ; dans l'art, on la représente par des cercles, des spirales et des losanges, signes par excellence de richesse et splendeur.

Dieu en faisant naître Jésus sans l'intervention d'un humain mâle, éclaire d'un jour nouveau la vision Bantu de la grande puissance surnaturelle des femmes, vision qui fait de celles-ci le lieu où s'exprime avec

---

4. Nous renvoyons ici à plusieurs analyses parues dans **La civilisation de la femme en Afrique,** Présence Africaine, Paris, 1975.

éloquence la richesse de l'humain : avec Marie, la femme n'a-t-elle pas été dans le secret de Dieu avant tout homme ? N'a-t-elle pas communié à Dieu plus que tout homme, dans l'incarnation ? Et le proverbe "lwal-wa" d'extrapoler : "La femme est Dieu le créateur".

Ainsi, le fait que Dieu a choisi de donner la vie d'homme à Jésus sans l'intervention d'un mâle, n'a pas diminué l'humanité de Jésus, mais mis "l'humain au féminin" en exergue.

François LUMBALA KABASELE

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 244

LA MODERNITÉ EN DÉBAT

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères, 75007 PARIS
Prix du numéro : 70 F Abonnement : 270 F CCP Beauchesne 3929 B Paris

Emile GRANGER

Est né de la Vierge Marie

L'interprétation européenne de la "conception virginale" se démarque fortement de la lecture africaine : elle est plus hésitante et plus problématique. Si elle récuse comme légères les réductions trop rapides au mythe ou à la fiction, elle n'en mesure pas moins les interrogations qui surgissent des sciences biologiques et de la psychanalyse. Ces interrogations ne suffisent pourtant pas à sous-estimer l'affirmation du symbole apostolique. Pour en saisir la signification, sont présentées quelques interprétations respectueuses, même si peu convaincantes. Aussi l'auteur suggère qu'être père, ce n'est pas d'abord engendrer au sens physique, mais inscrire dans une génération et donner un nom : ce fut la tâche de Joseph sous l'horizon d'une Origine inaccessible, comme ce fut la souffrance de Marie de voir son enfant s'exiler du cercle maternel. Né d'un père inconnu, Jésus a quelque complicité avec ceux qui, ici-bas, n'ont reçu ni nom, ni affection.

Entre les plaisanteries grasseyantes et les arguments sophistiqués, la conception virginale de Jésus est mise à mal. Pour n'en retenir que trois indices, je citerai certaines théologies "féministes" dénonçant une fausse image de la femme, le succès des thèses de Eugen Drewermann [1] et le retour d'une vieille tradition, à savoir que Jésus serait l'enfant naturel d'un légionnaire romain, Panthère (que l'on retrouve, par exemple, dans le beau film "Jésus de Montréal"). Faut-il alors

1. E. DREWERMANN, **De la naissance des dieux à la naissance du Christ,** Seuil, 1992.

passer cette croyance des enfances du christianisme par pertes et profits ? S'y oppose le caractère massif et ancien de cette conviction qui a pris place au Credo et qui constitue un des rares points d'accord des Eglises sur le rôle de la Théotokos ; mais aussi la "fascination" que le thème exerce et dont le poids ne peut, à mon sens, s'expliquer par la seule propagande de clercs en mal de célibat. Sommes-nous au rouet et condamnés au fidéisme : *"Credo quia absurdum"* ?

Je n'aurai pas l'outrecuidance de résoudre le problème. Mais peut-être, ici, vaut-il mieux être perplexe que passionné. Aussi bien, d'entrée, je restreins le champ de mes propositions. Ainsi je n'entrerai pas dans les débats exégétiques, dont je sais l'importance, mais où je n'ai pas compétence, et je ne traiterai pas de l'extension qu'a pu prendre la virginité de Marie, par exemple en ce qui concerne "les frères de Jésus".

Le thème de ce cahier de *Lumière et Vie* me permet de focaliser davantage mon approche sur l'humanité de Jésus. Ce qui peut s'énoncer abruptement : "est-on vraiment un homme si on n'émarge pas à l'engendrement humain évident, à savoir la rencontre corporelle d'un homme et d'une femme ?"

Ce faisant, je ne succombe pas aux seules sirènes de la modernité. En effet, aujourd'hui comme hier, le thème de la naissance virginale renvoie d'abord à l'affirmation de l'origine divine du Christ [2]. Ce qui est indéniable. Mais, comme pour marquer l'impossibilité de dissocier les deux "natures" du Verbe Incarné, un autre thème affleure, celui du "Nouvel Adam". La doctrine de la divinité de Jésus ne serait pas mise en cause si Jésus était issu d'un mariage normal ; la conception de Jésus signifie que Dieu comme Fils assume dans l'homme Jésus la créature homme, de sorte qu'il "est lui-même homme" [3]. C'est bien la confession de foi "vrai homme", qui est ici convoquée. Pour aller plus avant, scandons notre parcours en trois temps : quelques mises en cause, des prises de positions, une hypothèse de recherche.

---

2. Par exemple : H. KUNG, **Etre chrétien,** Seuil, 1978, pp. 529 sv. Collectif, **"La foi des catholiques",** Centurion, 1984, p. 607. K. BARTH, **Esquisse d'une dogmatique,** Foi Vivante, 1968, p. 155.

3. J. RATZINGER, **Foi chrétienne hier et aujourd'hui,** Mame, 1969, p. 192.

I

Mises en cause

D'emblée une clé de lecture capitale. Un article a ses lois pédagogiques, mais elles peuvent induire en erreur. Il ne s'agit pas pour moi de citer les questions pour mieux y répondre par la suite. Elles devront nous accompagner jusqu'au terme de la recherche. Mais, pour la clarté de l'exposé, il fallait les regrouper comme un horizon indépassable. J'en retiens trois.

Le donné scientifique

On connaît mieux aujourd'hui les processus biologiques qui président à la conception et à la gestation d'un être humain, au point de pouvoir les maîtriser, non sans soulever des problèmes éthiques. Ce qui, pour notre propos, rend encore plus "incroyables" des naissances "miraculeuses". Car il s'agit aussi de chromosomes et de spermatozoïdes dès qu'il s'agit de l'homme. Je le dis crûment, mais cela affecte notre façon spontanée d'envisager les choses. Même si avec Merleau-Ponty, on sait que "le corps propre" ne se réduit pas aux schémas des manuels de sciences naturelles, reste que cet ancrage apparaît comme incontournable.

Le mythe insistant

Dès les premiers temps du christianisme, on a noté ses rapports avec diverses mythologies païennes. Au II° siècle, Celse en pointe déjà quelques-unes, non sans ironie. Mais les travaux de l'ethnologie et de l'histoire comparée des religions donnent un statut scientifique au constat dont notre thème est sans doute l'un des exemples les plus insistants et les plus universels. Mythes anciens, comme par exemple en Egypte, mais aussi plus récents dans certains syncrétismes comme l'*Umbanda* [4]. Mais dans un autre registre, on peut remarquer que la conception virginale est admise par l'Islam (Sourate IV, 171). Peu importe de multiplier les exemples ; il y a la question. Cet archétype des croyances de l'humanité, même s'il a valeur anthropologique, ne vient-il pas relativiser le message chrétien ?

4. Cf. **L'état des religions,** La Découverte, Cerf, 1987, p. 204.

Une position de repli n'est pas sans valeur : elle consiste à insister sur l'héritage biblique des récits de l'enfance avec les manières dont le Livre se démarque des mythologies ambiantes en ce qui concerne les "naissances miraculeuses". Mais, outre que cela renvoie au premier argument de la mise en cause, la difficulté subsiste. Car la plupart de ces récits de l'Ancien Testament sont un genre littéraire qui n'exige pas du croyant une lecture fondamentaliste.

Je résumerai le problème ainsi : les mythes nous disent quelque chose de vrai sur l'humanité. Mais un homme réel n'est-il qu'un mythe incarné ?

La psychanalyse

"La Vierge Mère", un symbole où se croisent étroitement ethnologie collective et psychanalyse individuelle. Au point que le démontage du fantasme est devenu presque un lieu commun de la vulgarisation analytique, comme de productions plus savantes... "Tout fils voudrait que sa mère fut vierge. C'est un fantasme qui vient de la nuit des temps, tandis que le fils était dans l'utérus. Là, il n'y a aucun rival" [5]. De multiples raisons convergent pour étayer ce rapport. Il y a la trace de l'archaïque avant la mise en place de l'Oedipe, et sans doute le "déni de la scène primitive" par lequel tout être humain refuse, inconsciemment, de devoir la vie à un simple accouplement de ses parents.

L'argument est de poids et expliquerait, en partie, le succès du dogme chrétien. Mais alors l'authenticité de l'humanité de Jésus tiendrait-elle seulement à ce qu'elle émarge aussi à ce rêve infantile ?

Il ne s'agit pas de tirer à boulets rouges sur la croyance traditionnelle. Au demeurant, ces questions ne sont pas seulement munitions pour "les ennemis du vrai Dieu". Elles se posent au croyant lui-même comme une invitation : qu'affirme-t-on en récitant le Credo ? Pour progresser, il n'est pas vain de nous mettre à l'écoute d'un certain nombre d'interprétations.

5. F. DOLTO, **L'évangile au risque de la psychanalyse,** vol. 1, Delarge, 1977, pp. 26-27.

II

Propositions

Le poids de la conception virginale, y compris chez des gens qui ne sont point médiocres intellectuellement, est trop lourd pour qu'on le mette au compte des superstitions naïves. Le thème nous interpelle au profond de nos conceptions de Dieu et de l'homme. De façon un peu arbitraire, je présente, succinctement, quelques positions à ce sujet.

Eugen Drewermann

Outre ses récentes interviews, qui, c'est la loi du genre, sont quelque peu péremptoires, sont disponibles en français ses thèses sur le sujet dans *De la naissance des dieux à la naissance du Christ* [6]. En le résumant, deux options semblent nourrir sa démarche. D'une part, il faut lire les récits bibliques comme des songes ou des contes, sans chercher une vérité "historique" ; d'autre part, la connivence de certaines thèses chrétiennes avec d'autres mythes en manifeste la portée universelle. Sur notre sujet, nulle hésitation : "Il s'avère en effet que les généalogies mythiques et les récits mythiques relatifs à l'enfance ne doivent pas être compris comme des biographies fantaisistes, mais comme des évocations symboliques de l'être" [7]. Il se réfère notamment aux récits égyptiens de la "naissance divine du pharaon" pour inscrire les textes de l'enfance du Christ dans un symbolisme universel qui n'a rien d'une réalité historique.

Ce n'est pas le lieu de marquer les réticences que j'éprouve personnellement à accepter les positions de Drewermann. Et, volontiers, je lui donne acte de sa sincérité pour essayer de donner sens à la foi chrétienne. Reste que l'engouement même que suscite cette tentative d'harmoniser foi et modernité peut paraître comme une solution de facilité.

Françoise Dolto

C'est aussi solution de facilité que de citer F. Dolto à la barre des témoins des difficiles rapports entre foi et psychanalyse. Mais son apport peut nourrir la réflexion [8].

6. E. DREWERMANN, **op. cit.**

7. **Op. cit.,** p.43.

8. F.DOLTO, **op. cit.,** pp. 19-31. Les citations sont prises au fil de ces pages.

F. Dolto ne se prononce guère sur la question “physique” de l’engendrement de Jésus. “Nous sommes loin, voyez-vous, de toutes les histoires de coït et de parturition. Ici est décrit un mode de relation au phallus symbolique”. On peut même supposer que cette vieille dame croyante admettait le “miracle”. “Etre vierge, c’est être disponible... la parole de Dieu devient plus importante que la chair”. L’essentiel est ailleurs, l’étrange histoire de Joseph, de Marie et de leur enfant est pure ouverture du Désir. “L’important, c’est que les mots relatant l’incarnation de Dieu dans l’espèce humaine continuent à poser problème ; ils confrontent sans cesse notre rapport au désir et à l’amour”. Et elle insiste sur le rôle de Joseph : “Il faut trois secondes à l’homme pour être géniteur. Etre père, c’est une tout autre aventure... Il n’y a de père qu’adoptif. Quant à Jésus, au cœur de cette histoire déconcertante, il apparaît “comme si c’était une parole, la Parole de Dieu qui était sortie d’elle et non comme une masse charnelle qui aurait jailli dans l’espace, à travers son corps charnel de génitrice”.

Et si cela valait même pour l’humanité du Christ ?

Julia Kristeva

Peut-être faut-il aussi sortir du sérail pour entendre une voix qui ne se contente pas de ricaner. Je fais donc appel à un très beau texte de J. Kristeva dans *Histoires d’Amour,* en ayant conscience de rendre monocorde une symphonie littéraire et psychanalytique [9]. Il n’est certes point “défense et illustration” de la piété catholique, mais quelque chose s’y énonce qui n’est pas sans être suggestif pour notre recherche.

L’auteur se centre sur la figure de Marie comme idéal de la féminité condensé dans la maternité. Mais quelque chose se dit pourtant du Fils, sur lequel la Mère est comme alignée. Des données, éparses, peuvent nous titiller. Et tout d’abord cette condensation des titres de Marie : “mère de son fils et fille de celui-ci, Marie est aussi et en outre son épouse”.

Fantasme qui déborde le cadre du seul catholicisme, où se glisse la question de l’inconscient : quels rapports un homme entretient-il avec celle qui l’a mis au monde ? Mais le thème de la virginité, issu d’un

9. J. KRISTEVA, **Histoires d’amour,** Denoël, 1983, chapitre *“Stabat Mater”,* pp. 225-247.

vieil ascétisme chrétien, rejoint aussi ce que pointe Freud, à savoir le lien entre sexualité et mort ; aussi bien sera produit le dogme de l'Assomption. "Ni sexe ni mort", tel est le signe sous lequel est placée la Mère de Dieu. Mais curieusement, son Fils, lui, sera soumis à la mort, y compris pour la détresse de Marie : "La Mater Dolorosa ne connaît de corps masculin que celui de son fils mort, et son seul pathos... est celui des larmes sur un cadavre".

Mais qu'en est-il de cette humanité universelle que traversent Jésus et Marie ? "D'un côté, la difficile aventure du Verbe : une passion ; de l'autre, le rassurant enrobement dans le mirage préverbal de la mère : un amour".

On pourrait multiplier les témoins. On perçoit combien, à travers ces trois exemples, passer la conception virginale par pertes et profits serait évacuer la question de l'humanité profonde, celle d'un certain Jésus de Nazareth.

III

Dîtes, qu'est-ce que l'homme ?

"Vrai homme". L'expression fondamentale de la foi offre une ambiguïté. Pour Chalcédoine, il s'agit d'affirmer que Jésus est vraiment homme "consubstantiel à nous selon l'humanité", comme il est vraiment Dieu. Mais le propos induit aussi qu'il est la véritable figure de l'humanité (et déjà le même Concile postule : "parfait en humanité"). Le décalage n'est pas neutre. A le creuser, autour de la conception virginale, nous pouvons être conduits à quelques hypothèses. Je les manifeste en ce sens : de même que le Christ modifie nos idées sur la divinité, ne vient-il pas aussi déplacer nos conceptions de l'homme ?

Pour évoquer des pistes à poursuivre, j'emprunte seulement le schéma familial, auquel la Sainte Famille n'échappe qu'à moitié.

De l'origine

Il y a Joseph, le taiseux, que j'aime à me figurer dans l'émouvante perplexité que lui prête Gilslebert à Autun. Ne fabulons pas sur ses re-

lations avec Jésus ; il y a cette structure père-fils où s'est écrite l'histoire autrefois, là-bas, sous un mode qui n'est pas celui de l'engendrement naturel, même si la situation est loin d'être exceptionnelle. Il me semble qu'une double signification s'y manifeste, qui dit quelque chose de l'humain : l'inscription et la rupture.

Par inscription, j'entends que tout homme prend place dans une lignée. Selon Matthieu, Joseph lui offre cette "généalogie". Qui plus est, jouant le rôle du père, il lui donnera le nom de Jésus (Mt 1, 21). Jésus vrai homme, cela se vérifie à ce niveau. Aussi bien, Jésus sera situé, inscrit, comme "le fils du charpentier" (Mt 13, 55).

Mais il y a aussi "rupture". Pour le donner à entendre, non comme assertion mais comme suggestion, j'en viens à Jacques Lacan. Parlant de coutumes "magiques" accompagnant la procréation dans certaines populations, il remarque avec humour : "Il est difficile de concevoir des animaux humains assez abrutis pour ne pas s'apercevoir que, quand on veut des gosses, il faut copuler. La question n'est pas là. La question est que la sommation de ces faits - copuler avec une femme, qu'elle porte ensuite quelque chose dans son ventre, que ce produit finisse par être éjecté - n'aboutira jamais à la notion de ce que c'est qu'être père. Je ne parle même pas de tout le faisceau culturel impliqué dans le terme *être père*, je parle simplement de ce que c'est qu'être père au sens de procréer" [10].

Ce qui, interprété librement dans le champ qui est le nôtre, induit deux investigations. La première insiste sur cette réalité humaine que le père "met au monde", non seulement par l'acte sexuel mais en donnant le nom, c'est-à-dire en introduisant au monde de la parole. L'homme est un "parlêtre". Ainsi en fut-il de la Parole Incarnée. Et que l'initiateur en soit celui qui n'a rien dit est peut-être lourd de sens pour l'accès à l'humanité. Le mâle engendre aussi en accueillant la Parole. L'autre thème, c'est celui que nous indique Jésus lorsqu'il parle de son Père. En quelque sorte, son chemin n'est pas de faire le "meurtre du père" pour être à lui-même sa propre origine. Il se reçoit d'un Autre. Vérité capitale de l'Humain, mais où le déplacement nous dit, symboliquement, une vérité essentielle, bien que jamais maîtrisée. Le sujet hu-

---

10. J. LACAN, **Séminaire III : les psychoses,** Seuil, 1981, p.329.

main n'est pas auto-engendré et pourtant il n'est pas simple maillon de l'espèce. Jésus a bien un Père - qui n'entre pas en concurrence avec un géniteur, - mais cette Origine de l'homme transcende le schéma des générations. De façon allusive, je citerai le mot de François d'Assise lors de sa rupture avec son drapier de père : “Ecoutez. En toute liberté désormais, je pourrai dire : Notre Père qui es aux cieux”. Vérité brutale de la foi, mais qui n'est peut-être pas sans incidence sur l'humanisme.

La mère désappropriée

“Il avait été un bon fils, comme il avait été un bon tout”. La Passion selon Péguy est bouleversante d'humanité. Mais si l'évangile était plus proche de Khalil Gibran : “Vos enfants ne sont pas vos enfants”.

Déployons cette hypothèse en un “trajet” pris au ras des Ecritures, et qu'une certaine piété a oblitéré. Pour le scander, j'en reviens à F. Dolto : “Tout fils voudrait que sa mère fut vierge”. Thème fusionnel qui habite tout petit d'homme. Or voici que les relations de Jésus et de Marie ne s'écrivent que sur le registre de la rupture, de la distance. L'exemple le plus célèbre est celui de Cana, même si les choses se terminent bien : “Femme, quoi entre toi et moi ?”. Mais l'on pourrait aligner toute une nomenclature (Lc 2, 49 ; Mc 3, 33 ; Lc 11, 27, 28) et même l'épisode du Calvaire selon Jean. Je précise que ces références, que ne contrebalance aucun texte inspiré, n'enlève rien à la gloire de Marie qui est “celle qui a cru”. Mais de toutes ces rebuffades, un espace d'humanisation me semble se dessiner. L'homme est fruit des entrailles d'une femme et Christ est “né d'une femme” (Ga 4, 4). Mais il est appelé à s'aventurer hors de la chaleur du sein maternel. Ainsi en fut-il pour “le fils de Marie” se risquant à la rencontre des autres (hommes et femmes) jusqu'au plus grand péril.

Né de père inconnu

Et puis, ce fils, “Le Fils”, Vrai Homme ! Affirmation radicale de la foi, mais où les majuscules sont porteuses de quelques déviances possibles. Car elles font de Jésus une sorte d'idée d'Homme déliée de toute réalité concrète (ce qui est le danger aussi d'une certaine manière

de dire les Droits de l'Homme). Qu'en est-il en fait de ce Nazaréen qui, selon les Ecritures, serait venu au monde de façon mystérieuse ?

Je n'entends pas reconstituer la véritable histoire, encore moins "psychanalyser" à distance ni le Christ ni ses évangélistes, simplement me mettre à l'écoute de ce qui, en ce lieu, se dit de l'humain pour lui qui est "premier-né d'une multitude de frères".

Il faut prendre notre départ un peu dans la marge des discours traditionnels (sans nier leur validité). Prendre au sérieux l'énigme de la naissance de Jésus nous conduit à une part d'humanité qui fait les frais de l'Histoire comme des Morales. "Né de père inconnu" : il n'y a pas ici blasphème, seulement manière de dire ce qui se donne à comprendre dans la conception virginale, sans faire chorus avec des thèses trop commodes. Mais je ne retiens que ce statut du fils de Marie. Au surplus, on pourrait y entendre un strict énoncé orthodoxe : Dieu reste l'Inconnu. Mais ce que je voudrais avancer en ce point de notre parcours est d'un autre ordre. Jésus nous dit que l'humanité à part entière est aussi à reconnaître aux "fils de personne". Le dire n'est pas, je l'espère, sentimentalisme, mais bien décision "anthropologique". Il y a de l'homme hors des programmations biologiques ou éthiques, dès lors qu'un enfant vient au monde. Tenir cela n'est pas sans importance à l'heure où d'autres conceptions se frayent un chemin, qui ont leur poids de légitimité, mais qui ne peuvent se présenter comme moyen d'améliorer la race humaine comme la race chevaline... De sa naissance suspecte à sa condamnation à mort, Jésus révèle que l'idée de l'homme a aussi à se nourrir des existences blessées.

Rien n'est résolu. La foi ne peut que se relever sur des questions. Et j'imagine que si j'avais prononcé ces lignes dans un exposé en public, inéluctablement une voix se serait levée : "Mais alors, elle l'était ou non ?"... Tristesse du théologien qui se sent incompris, mais qui découvre aussi tout ce qu'il ne comprend pas de ce qui gîte ici...

Emile GRANGER

Adriaan GEENSE

La résurrection
Révélation de la dimension transcendante de l'humain

Comme la conception virginale, la résurrection de Jésus paraît être en rupture avec la condition humaine. Aussi est-on tenté de la réduire à une fiction, tant sa confession risque d'effacer la vérité quotidienne de l'humanité de Jésus. On essaie ici de montrer qu'au contraire, la confession de la résurrection, loin d'occulter l'humanité de Jésus, la met en pleine lumière ; car celui qui bénéficie du don de la vie de Dieu jusque dans la mort, en bénéficie en raison même de son acceptation de notre condition. Ce mouvement écarte tout rêve mythique sur Jésus et manifeste l'humanité du transcendant lui-même.

Dans ce cahier sur l'humanité de Jésus, il incombe aux thèmes de la conception virginale et de la résurrection de Jésus la charge d'expliquer le silence relatif de l'Ecriture à son sujet. Ces deux parenthèses "mythologiques" qui entourent sa vie menacent fortement

le caractère vraiment "humain" de cette vie. Or, l'histoire de la théologie moderne montre qu'il est beaucoup plus facile de réduire la conception virginale de Jésus à un *theologoumenon* (c'est-à-dire à une affirmation nécessaire pour préserver l'équilibre du dogme) que d'interpréter en ce sens restrictif la résurrection ; celle-ci contient (même dans son caractère non-identifié) le facteur explicatif de la transition et de la corrélation entre la croix de Jésus et le début de la nouvelle communauté, toutes deux étant des données historiques incontestables. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici toutes les péripéties de la recherche historique sur la vie de Jésus : pour notre propos, il suffit d'en relever les développements dans l'école de Rudolf Bultmann où ses élèves, Ernst Käsemann et Günther Bornkamm, se sont distanciés de l'interdiction du maître de mener les investigations sur le Jésus historique, même s'ils s'accordent avec lui sur la nécessité d'une perspective post-pascale pour expliquer la vie de Jésus prépascal. Quelles sont, à partir de cette perspective, les possibilités d'élucider le silence relatif des écrits néotestamentaires sur l'humanité de Jésus ?

Communiquer Jésus à nos contemporains

Il faut reconnaître les intentions pastorales de la recherche sur Jésus : il s'agit de l'interpréter en affrontant l'autocompréhension de l'homme moderne et de lui expliquer que "l'affaire Jésus" est l'affaire de l'homme tout court. Quel prêtre ou pasteur ne connaît pas le souci de dépasser notre embarras devant l'exigence des gens sécularisés qui s'adressent à nous pour le baptême d'un enfant ou la bénédiction de leur mariage, en nous priant instamment (comme il m'est arrivé) de laisser de côté, dans la prédication, "Jésus et compagnie" ? Comment les convaincre que parler de Jésus, ce n'est pas éliminer le sujet de notre vie humaine avec ses hauts et ses bas pour passer à des thèmes soupçonnés d'être "religieux" ! Est-ce que l'humanité de Jésus peut venir à notre secours ?

Significations des termes "humain" et "humanité"

La réponse dépend pour une bonne part de notre compréhension de l'"humain". On peut distinguer au moins huit significations du mot.

1. “Humanité” désigne le caractère général de l’être humain, individuel et collectif, pour autant qu’il est distingué des animaux par exemple.

2. “Humain” peut indiquer les limites de notre humanité, nos faiblesses (pardonnables). *“Errare humanum est”* (Errer est humain) ; ou *“Homo sum, humani nil a me alienum puto”* (Terence) (Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m’est étranger).

3. On peut comprendre “humain” au sens des possibilités positives d’humanisation, tels la compassion, le souci pour les faibles, les droits de l’homme, la justice, etc.

4. Les trois définitions précédentes peuvent prendre une signification polémique contre la religion et toute transcendance : un humaniste athée déclare n’avoir pas besoin des catégories théologiques pour expliquer les faiblesses et les potentialités du genre humain. Une théologie de la mort de Dieu, qui se concentre exclusivement sur l’homme Jésus, essaie de donner des réponses “à l’intérieur de la simple raison”.

5. Dans les sciences religieuses, l’intérêt pour l’humanité de Jésus s’exprime par la recherche historique qui l’élimine comme objet de la foi.

6. Les limitations de l’humain (voir 2), projetées sur Jésus, peuvent mettre l’accent sur son être corruptible, mortel, souffrant.

7. Parallèlement au sens 3, on peut décrire Jésus comme détenteur et libérateur des valeurs humaines positives : par exemple, celui qui est avec les pauvres.

8. Finalement, et contrairement à l’humanisme athée, on peut dire que dans l’humanité de Jésus notre vraie humanité est accomplie, pas contre Dieu, mais avec Dieu. C’est ici que la signification la plus profonde de l’incarnation apparaît : l’humanité de Jésus ne se développe pas aux frais de sa divinité, mais en est la parfaite révélation.

Essayons d’expliquer de quoi il s’agit et quelle est la signification de la résurrection du Christ comme révélation à la fois de la transcendance de l’humain (de la “divinité” de Jésus) et de l’humanité de Dieu en Jésus le Christ.

Ni un miracle, ni un donné anthropologique

L'ambivalence de beaucoup de chrétiens, interrogés sur la signification de la résurrection de Jésus (célébration fondatrice de l'Eglise et source de joie abondante pour les chrétiens orthodoxes) relève souvent du fait qu'ils se sentent obligés de localiser la transcendance dans la croyance en un miracle. S'ils confessent, avec le Faust de Goethe, que "le miracle est l'enfant chéri de la foi", ils sont cependant gênés par l'impossibilité de rendre compte intellectuellement de ce prétendu centre de la foi. Pour une partie des fidèles, le miracle prend un sens existentiel dans la conviction qu'il est le gage et la démonstration de la possibilité de leur propre résurrection des morts, quoi qu'il en soit de ce qu'ils se représentent sous cette promesse.

Or, dans le Nouveau Testament, la résurrection de Jésus ne nous est présentée ni comme un miracle, comparable par exemple à la résurrection de Lazare par Jésus, ni comme un donné anthropologique que l'on peut ranger dans l'inventaire de notre conception du monde (par exemple comme en jugeaient les Pharisiens, qui y croyaient, et les Sadducéens qui n'y croyaient pas). La résurrection, perspective dominante à partir de laquelle la tradition néotestamentaire est formée, est avant tout une catégorie christologique : elle révèle l'implication de Dieu dans la vie et la mort de Jésus. Les récits de la fin des évangiles ne parlent pas de la victoire sur la mort en général, mais s'orientent vers le dévoilement du sens de l'existence et de l'œuvre de Jésus dans sa vie terrestre. C'est seulement par ce "détour" que les perspectives eschatologiques d'une résurrection générale vont s'ouvrir. L'argument que nous développons ici, c'est justement de refuser cette transition trop directe, voire impertinente, qui conclut, par le biais du miracle, directement de la résurrection de Jésus à notre propre résurrection, à la "dimension transcendante". Mais pour en arriver à cette conclusion, il faut préalablement dire beaucoup d'autres choses. Le passage de la résurrection de Jésus à la nôtre n'est pas du tout contraignant, contrairement au raisonnement de saint Paul qui, d'après la logique du syllogisme, est contraignant : s'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité (1 Co 15,13).

Ces autres choses qu'il faut établir d'abord pour pouvoir conclure au salut qui nous concerne, c'est justement le thème et le contenu de l'histoire que racontent les évangélistes, "tout ce que Jésus avait fait et enseigné, depuis le commencement" (Ac 1,1).

L'apôtre Pierre, dans sa première prédication à Jérusalem, le jour de Pentecôte, précise cette histoire devant ceux qui en ont été les acteurs : "Jésus le Nazoréen, cet homme que Dieu avait accrédité auprès de vous en opérant par lui des miracles, des prodiges et des signes... vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par les mains des impies, mais Dieu l'a ressuscité" (Ac 2,22-24). Le point de référence le plus direct pour la compréhension de la résurrection est, d'après les évangiles, la croix de Jésus. Loin d'être seulement un accident de parcours, qui ne porte en soi aucun sens, la croix de Jésus est l'endroit où les auditeurs de la prédication sont les plus impliqués dans la vie de Jésus. Il n'est pas exagéré de dire que la croix est le résumé de l'histoire de Jésus : cette finalité traverse toutes les étapes de sa vie humaine. Si la résurrection est bien le prisme à travers lequel sa vie terrestre est observée, il reste encore la tâche de dégager la perspective de la résurrection en partant de son être historique, de son "humanité" qui a fini à la croix.

Les évangiles "soufflent la résurrection"

Or, la recherche historique qui s'est libérée des dogmatismes libéraux et admet que les évangiles ont été composés dans la perspective post-pascale, se montre aujourd'hui beaucoup plus attentive à préciser les éléments du récit où on constate l'étonnement que la personne de Jésus suscite autour d'elle. L'autorité que la foi reconnaît au Seigneur vivant traduit apparemment une impression forte et directe de ceux qui reçurent son enseignement et observèrent son comportement.

Parmi les exégètes et systématiciens contemporains, c'est surtout chez Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Karl Barth et Christian Duquoc qu'on trouve cet élément élaboré de la façon la plus claire : une description de la vie de Jésus dans la perspective d'une liberté royale qui reflète la liberté et l'immédiateté de Dieu lui-même. Käsemann parle de la "libéralité" de Jésus qui ne touche pas seulement l'essence la plus profonde de l'église, mais est en dernier ressort une question au sujet de Dieu lui-même [1]. Bornkamm fait ressortir la liberté et la souveraineté du comportement de Jésus dans lesquels s'exprime

1. E. KÄSEMANN, **Der Ruf der Freiheit**, Tübingen, 1968, p. 35.

une *exousia* (un droit) de parler directement au nom de Dieu ; ce qui va plus loin qu'une conscience messianique. “Cette souveraineté que Jésus manifeste de façon immédiate, les évangiles la dénomment “autorité”... Ce terme “autorité” enveloppe certainement tout le mystère de la personne et de l'influence de Jésus, tel qu'il est saisi par la foi ; il dépasse donc tout ce qui est purement “historique”. Cependant il exprime une réalité qui, de par son origine, appartient, avant toute interprétation, au Jésus historique” [2]. “Jésus appartient à ce monde (des malades, des pécheurs, des scribes). Et cependant, au milieu de ce monde, il ne peut être confondu avec lui : il est autre. Là se trouve le secret de son action et de sa condamnation” [3].

Dans un paragraphe trop peu connu de la *Dogmatique,* “Jésus, l'homme royal”, Barth consacre de belles pages à la liberté royale avec laquelle Jésus affrontait l'ordre religieux, moral, social, politique, familial, économique de son temps [4]. Dans toutes les manifestations de sa liberté, c'était en dernier ressort la conformité avec Dieu lui-même qui révélait le mystère du caractère de Jésus.

Enfin, dans *Jésus, homme libre* de Christian Duquoc, c'est encore le thème de la liberté qui, comme un fil d'Ariane, traverse cette “Esquisse d'une christologie”, où il faut lire le chapitre 2, “Jésus, un homme libre”, comme préparant le chapitre 8, “Jésus le Fils, visage humain de Dieu” [5].

C'est dans ces pages où les théologiens, avant toute interprétation conciliaire, dogmatique, du mystère du Christ, voudraient rester les plus proches de son apparition historique originale, que la question de sa vraie humanité et de sa vraie divinité se présente. Jésus est purement humain, mais il est autre. Apparemment être purement humain, c'est possible autrement qu'à l'intérieur des limites que nous connaissons : celles de la quotidienneté, de nos faiblesses, celles qui se trouvent sous la deuxième signification du mot “humain”. Mais Jésus dépasse en même temps ce que nous avons indiqué comme troisième signification :

---

2. G. BORNKAMM, **Qui est Jésus de Nazareth ?**, Seuil, Paris, 1973, p. 71.

3. **Op. cit.,** p.67.

4. K. BARTH, **Dogmatique**, IV/2, § 64.

5. Ch. DUQUOC, **Jésus, homme libre**, Cerf, 1973.

les possibilités positives de l'humanisation, tels la compassion, le souci pour les droits de l'homme, etc. L'humanité de Jésus se révèle en la façon totale dans laquelle il est là pour les autres : il n'est pas là premièrement pour soi-même et ensuite aussi pour les autres, comme nous le sommes dans nos meilleurs moments : il n'a d'existence que pour Dieu et pour les autres. C'est en ce sens que la croix est le résumé de sa vie ; ce qui est un *skandalon* pour tout humanisme séculier, se révèle comme sagesse pour l'humanité profonde : "Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvera" (Lc 17,33). Or, c'est cette logique interne de la vie de Jésus, proclamée et vécue d'une façon cachée, qui est révélée par sa résurrection. Elle ne pouvait pas être révélée avant que toute son œuvre terrestre fût accomplie : le "secret messianique" dont parle Marc et qui fait que la réponse à la question de sa divinité reste en suspens (Mc 8,30 ; 9,9), n'est rien d'autre que le secret de son œuvre messianique pas encore accomplie. C'est au moment où Jésus expira que le centurion païen a dévoilé le secret : "Vraiment, cet homme était Fils de Dieu" (Mc 15,39).

Quelle dimension transcendante de l'humain ?

Fils de Dieu ou Fils de l'Homme ? Qui va trancher entre sa divinité et son humanité ? Contre notre attente, c'est au point culminant de sa vie, la croix, que sa divinité est confessée par un homme, et contre notre attente, c'est Dieu, en ressuscitant Jésus de la mort, qui révèle le vrai sens de son humanité. La croix que les hommes, dans la dureté de leur histoire, ont infligée à Jésus, est désormais inscrite dans l'être de Dieu lui-même ; et Dieu, en ressuscitant Jésus de la mort, révèle la dimension transcendante de son humanité.

Parler de la dimension transcendante de l'humain exige de qualifier cette transcendance. L'homme moderne, avec qui la théologie pastorale cherche à communiquer, est à la recherche d'expériences qui lui permettraient de transcender l'humain. Son humanisme sécularisé ou athée ne l'empêche pas de les chercher au-delà de sa vie, telles les expériences proches de la mort et la réincarnation [6]. A travers l'actuel "retour du religieux", il les cherche pour rencontrer, hélas, encore une fois,

6. P. van EERSEL, **La source noire. Révélations aux portes de la mort,** Grasset, 1986.

soi-même et ses propres limites. La foi chrétienne témoigne que la transcendance de l'humain ne se situe pas dans une expérience vécue (aux limites de la mort) ni dans une structure transcendantale de l'être humain, mais qu'elle repose dans la personne humaine de Jésus de Nazareth que Dieu a fait Christ pour nous en le ressuscitant de la mort.

Deux types de réponse

Dans la théologie, protestante et catholique, les efforts ne manquent pas pour créer la communication avec nos contemporains en expliquant l'inouï de la résurrection de Jésus Christ, le centre de la foi, par un recours à l'anthropologie.

Du côté protestant, Wolfhart Pannenberg a essayé de démontrer la signification de la résurrection de Jésus en la resituant dans le cadre de l'attente d'une résurrection générale, espérée dans l'apocalyptique tardive de l'Ancien Testament ; celle-ci devient à son tour seulement compréhensible en lien avec un donné anthropologique fondamental : ce serait le propre de l'être humain d'espérer au-delà de lui-même. La révélation de Pâques, par le biais de la résurrection de Jésus, ne vient que confirmer une structure anthropologique précédente [7]. Contre ce cadre interprétatif vétérotestamentaire basé sur l'anthropologie, je voudrais défendre que c'est plutôt la nouvelle manifestation du Dieu de l'Ancien Testament comme Dieu de la vie et de la justice qui assure la continuité avec l'Ancien Testament [8].

Du côté catholique, Karl Rahner a également voulu identifier une "espérance transcendantale de résurrection" comme horizon de l'expérience de la résurrection de Jésus [9]. Chaque homme, d'une manière ou d'une autre, prétend au caractère irréversible de sa vie. La christologie, d'abord acceptée par la foi dans la communauté ecclésiale, ensuite par une réflexion approfondie, figure comme accomplissement de la recherche humaine du salut.

---

7. W. PANNENBERG, **Esquisse d'une christologie,** Cerf, Paris, 1971, § 3/III.

8. A. GEENSE, "Auferstehung, dogmatisch", **Evangelisches Kirchenlexikon I**, Göttingen, 1986, pp. 314 sv.

9. K. RAHNER, **Traité fondammental de la foi**, Centurion, Paris, 1983, ch. 6, **C.**

Mais à l'intérieur même de la théologie catholique, des réserves envers une telle approche sont formulées. "Cette anthropologie ne sait-elle pas déjà que, si elle prolonge sa ligne, elle débouche sur un être humano-divin ? La destination de Jésus ne doit-elle pas plutôt être comprise à partir de Dieu qui vient ? En ce sens, Jésus, dans son existence filiale, sa croix, sa résurrection, n'est-il pas plutôt non-déductible qu'achevant une préparation transcendantale ?" [10].

Transcendance de l'humain ou humanité du transcendant ?

Ces réflexions sur la résurrection de Jésus comme révélation de la dimension transcendante de l'humain viennent dans le contexte d'une explication sur le silence relatif de l'Ecriture quant à l'humanité de Jésus.

Ce silence, en effet, est relatif : relatif à l'éloquence du Nouveau Testament sur ce qui semble être son contraire, le caractère humain du "transcendant", ou "l'humanité de Dieu". En réalité, il ne s'agit pas de son contraire, mais de son fondement. Dieu lui-même révèle non pas une divinité abstraite, mais son humanité concrète, situationnelle, dans l'apparition de Jésus, et c'est la raison pour laquelle cette vie, ce comportement, ces paroles, ces actes, la croix, sont désormais inscrits dans l'être de Dieu. La transcendance de l'humain recherchée, c'est l'immanence trouvée dans l'homme Jésus. Les difficultés que l'église ancienne a connues dans le développement de ses dogmes trinitaires et christologiques provenaient d'une interprétation insuffisante de ces deux mouvements : on croyait la divinité connue, absolue, et on ne pouvait pas l'harmoniser avec l'humanité de Jésus qu'on croyait connaître également. Si les hérésies n'apportaient que des demi-solutions (Jésus est seulement un demi-Dieu pour l'arianisme, ou un demi-homme pour le docétisme), l'église leur a donné une réponse dans les formulations de Nicée et de Chalcédoine qui ont déterminé la pensée christologique pour la suite ; mais elle a ouvert un chemin plus difficile qu'il n'était nécessaire en orientant la discussion vers la naissance, la "nature", l'incarnation de Jésus, plutôt que vers sa résurrection. Ainsi, toute la durée

10. W. BREUNING, "Christologische Bemühungen in der katholischen Theologie", dans H. DEMBOWSKI, **Einführung in die Christologie,** Darmstadt, 1976, pp. 205 sv.

de son vécu humain, le poids de son historicité, devaient rester dans l'ombre. De même, sa résurrection n'apparut que comme prolongation de sa vie ou comme incorruptibilité de sa chair.

Peut-être doit-on dire qu'il est providentiel que la théologie dans la modernité, même dans ses articulations athées, ait dû passer par l'histoire de la recherche sur l'homme Jésus, pour pouvoir mieux répondre à la question de sa divinité, de la transcendance de cet être humain. Peut-être une théologie qui se voulait scientifique et qui a cherché à exclure Dieu comme principe d'interprétation de la vie humaine de Jésus, a-t-elle paradoxalement davantage contribué à la redécouverte de la connaissance de Dieu, de son humanité, qu'une théologie plus classique.

Une dernière conséquence de cette découverte pourrait être aussi une plus grande fécondité de nos efforts théologiques dans le domaine de la communication avec l'homme moderne. Elle nous rapprocherait ainsi de nos contemporains sécularisés, dont on dit qu'ils ont perdu le goût de la transcendance ou qui, à la rigueur, cherchent celle-ci dans des expériences aux frontières de la mort. L'effet positif serait de comprendre que Dieu, le transcendant, ne veut pas la dimension transcendante pour répondre à un besoin de transcendance, la religion pour répondre au besoin de religion ; de comprendre enfin que, confronté avec "Jésus et compagnie", l'homme d'aujourd'hui peut être pleinement humain, enfin humain, qu'il peut réaliser sa vraie humanité, en répondant à l'humanité de Dieu, révélée dans la résurrection de l'homme Jésus de Nazareth.

Adriaan GEENSE

Christian DUQUOC

Révélation de Dieu

et effacement de l'humanité de Jésus

Les évangiles déçoivent : ils ne fournissent que des informations fragmentaires sur l'humanité concrète de Jésus. La tradition théologique a suppléé à cette défaillance. En un premier temps, elle a fait investir l'humanité de Jésus par la puissance de sa divinité : elle a ainsi arraché cette humanité à notre condition. En un second, moins obsédée par la transcendance divine, mais passionnée d'idéal moral, elle a imaginé pour Jésus une humanité parfaite, modèle pour tout homme. Mais cette humanité idéale est aussi imaginaire que l'humanité "divine" : elle exprime nos rêves et nos désirs. La sobriété de l'Evangile invite à entendre son silence sur l'humanité de Jésus comme une forme autre de révélation que celle désirée par nous.

Lors de la réunion du comité de rédaction programmant ce cahier de *Lumière et Vie,* l'un des participants fit remarquer l'étrangeté du titre proposé : "l'humanité de Jésus". Il lui aurait préféré "l'humanité du Christ". Il estimait, en effet, que "l'humanité de Jésus" relevait de l'évidence, et que ce cahier devrait plutôt être orienté vers une étude de "l'humanité du Christ". Christ est le nom du Ressuscité, et celui-ci est identifié populairement à Dieu au point que son humanité, confessée dans le Symbole, est pratiquement oubliée.

Signification d'un silence

La remarque ne manque pas de pertinence ; elle oublie cependant que si "l'humanité du Ressuscité" est dévorée par la divinité du Fils, c'est que cet effacement présent correspond à un retrait déjà effectif de "l'humanité" de Jésus historique. L'identification du Ressuscité à Dieu dans la croyance chrétienne populaire, au point d'éliminer son humanité, s'enracine dans un mouvement qui prend origine dans le Nouveau Testament et la tradition : Jésus fut confessé humain, certes, mais ce terme devint rapidement formel parce que, apparemment, le témoignage évangélique travaille en ce sens. Aussi est-il nécessaire de traiter la question de "l'humanité" du Fils en fonction des témoignages portés sur son existence terrestre, l'interprétation de son statut de Ressuscité étant construite à partir du sentiment que suscite sa vie historique. Ce cahier a donc été composé en ce sens.

Après la lecture des différentes contributions, le jugement abrupt, me semble-t-il, selon lequel il y eut effacement de l'humanité de Jésus ou silence sur son mode de manifestation dans le christianisme originaire, et ceci en un sens négatif, demande à être nuancé. En effet, ce qui ressort des études ici rassemblées, c'est la signification positive du silence scripturaire. C'est particulièrement frappant dans l'article de Roland Sublon, dont l'hypothèse recoupe les thèses de plusieurs autres auteurs. Je voudrais, pour ma part, essayer de dégager quelle importance pour la manifestation de Dieu émerge du silence positif sur l'humanité de Jésus. Pour ce, je rappellerai brièvement une des tentations de la théologie médiévale, ensuite j'indiquerai le caractère excessif de la présentation de l'humanité de Jésus comme modèle dans la théologie récente, enfin je préciserai le sens de la pudeur scripturaire sur l'humanité de Jésus pour notre connaissance de Dieu.

I

La tentation médiévale : l'humanité imaginaire

Les théologiens médiévaux, dont les pensées furent reprises jusqu'à une époque récente dans les manuels de théologie, se sont fait de l'humanité de Jésus une idée, à mon sentiment, fantastique. Jésus homme, en effet, jouissait, selon eux, de privilèges considérables : rien

ne limitait son savoir, l'avenir lui était ouvert, les pulsions se soumettaient en toute transparence et perfection à sa raison, son corps pouvait éprouver la fatigue, mais non la maladie ; bref, le fardeau de l'humanité commune, avec son ignorance, sa perception aléatoire de l'avenir, sa vulnérabilité corporelle, son opacité pulsionnelle, lui fut inconnu. Jésus eut une humanité de rêve qui, certes, comportait quelques désavantages, telle, par exemple, une sensibilité extrême qui, par la perfection de son affinement, ressentit d'autant plus la souffrance qui lui fut infligée. Dans le portrait que les théologiens médiévaux tracèrent de cette humanité unique, travaillait l'idée d'une humanité parfaite. L'Ecriture avait fourni quelques traits surnaturels. Ils postulèrent un lien entre ceux-ci, lien établi par le principe de perfection. Ce principe avait pour fin de mettre en cohérence dans la confession de foi la divinité signifiée par l'unité personnelle du Verbe de Dieu et l'humanité de Jésus. Le raisonnement était simple : il était inconcevable, pensaient-ils, que ce Jésus qui était personnellement Dieu supportât une humanité si imparfaite que celle livrée par l'expérience quotidienne. Aussi, à partir du principe de perfection fondé sur sa divinité, les théologiens médiévaux construisirent-ils un concept d'humanité de Jésus, qui ne devait rien à notre condition animale et humiliée dont ils estimaient qu'elle était la signature du péché.

Sans doute hommes et femmes ont-ils toujours rêvé d'être affranchis de l'opacité de la sensibilité, de la tyrannie des pulsions, de l'ignorance, de la maladie, de la mort même ; ils désirent vivre comme les dieux. Mais, n'ignorant pas que c'était un rêve, ils ont généralement remis à quelque bon vouloir d'un dieu le soin de le réaliser, se sachant démunis pour transgresser les limites de leur condition. Jésus est Dieu puisqu'il est son Fils, confessent les chrétiens. Pourquoi le rêve ne se réaliserait-il pas pour lui ? Ne serait-il pas plus convenable que son humanité fût ajustée à sa dignité divine ? La vénération envers sa personne divine ne requiert-elle pas que son humanité soit affranchie des faiblesses inhérentes à notre condition ? Ainsi le désir latent qui habite hommes et femmes, d'une humanité autre, enfin affranchie de ses limites humiliantes, rencontre-t-il l'occasion de se transcrire dans un être concret sans paranoïa ni orgueil de sa part, puisque ce qui passerait pour prétention excessive ou pathologique chez nous est justice et justesse chez lui. Le relatif silence de l'Ecriture sur l'humanité de Jésus et quelques traits miraculeux de son action ont soutenu le sentiment de

son exception. Le Jésus de la théologie médiévale est “un homme divin” : il dévoile notre désir caché plus qu’il ne révèle le désir de Dieu.

II

Une humanité modèle

L’humanité fantastique des théologiens médiévaux ne saurait servir de modèle pour les humains : elle est hors notre condition, elle souligne notre différence d’avec le divin, elle est aussi inaccessible que Dieu. Cette description hyperbolique de l’humanité de Jésus est d’autant plus surprenante que le Concile de Chalcédoine (451), dans sa lutte contre les atermoiements sur la divinité de Jésus, avait proposé une règle équilibrée d’interprétation : il confessait Jésus, vrai Dieu parce que Fils ou Verbe, vrai homme, parce qu’incarné non point en une humanité de rêve, mais dans notre humanité historique. Pour éviter tout malentendu, le Concile avait ajouté (précisant ainsi l’adjectif “vrai” qualifiant “homme”) que ce Jésus est “en tout semblable à nous”. Il avait cependant posé une restriction à cette similitude : “sauf pour le péché”. Cette restriction ne justifie certes pas l’excès des médiévaux, attribuant au péché l’état présent de notre condition. S’il en était ainsi, il faudrait tenir que l’humanité, au sortir des mains du Créateur, fut telle que celle qui est reconnue par eux à Jésus : elle aurait recouvré en lui ce que nous aurions perdu à l’origine. Scripturairement rien ne fonde ce transfert : deux articles de ce cahier ont refusé d’entendre en ce sens la conception virginale.

Le Concile de Chalcédoine requiert la sobriété : il ne favorise pas les excès subséquents. Il ouvre cependant une voie qui est potentiellement dommageable. L’affirmation “vrai homme” fut moins entendue au sens concret et presque trivial (il n’était ni une apparition, ni un fantôme, mais un homme en chair et en os, de même constitution que nous) qu’en un sens idéal : “il fut l’homme réalisant pleinement le sens de l’humain”. Entendu ainsi, le Concile fait de l’humanité de Jésus le modèle par excellence de l’humain : atteindre la vérité de ma propre humanité ne se réalise que dans la mesure où je m’identifie concrètement à ce qu’est la sienne. Cette orientation potentielle du Concile fut contrariée pendant des siècles par la figure “divine” de l’humanité de Jésus.

Sans doute l'idée de suivre Jésus exista-t-elle dans ce cadre : il s'agissait de mettre nos pas dans ses pas. L'imitation du Seigneur s'attachait ici au comportement que nous rapporte l'Ecriture, elle ne touchait pas à la question d'un modèle d'humanité, elle proposait une voie spirituelle.

Un modèle à l'image de nos idéaux

Il en alla tout autrement avec l'effondrement de la croyance en la transcendance ou de l'intérêt porté au religieux : ce que Jésus perdait sur le plan de la croyance en sa divinité, il fallait le lui rendre au niveau de l'humanité. Jésus devint donc le modèle de l'humain, il fut l'homme par excellence. La lecture des ouvrages consacrés à l'histoire des figures de Jésus en dehors de la mouvance strictement orthodoxe, nous apprend que son humanité fut un modèle de dévouement à la cause de la justice, de la liberté, du sentiment égalitaire ; que Jésus fut un héros non-violent, un anticonformiste social et politique. En réalité, ces descriptions empruntent davantage aux idéaux des XIX[e] et XX[e] siècles qu'à une sobre exégèse des documents. L'humanité de Jésus devient un idéal concret de vertu libre, elle est un modèle de pertinence politique, révolutionnaire parfois, elle fixe le chemin du développement et de l'épanouissement personnels, elle est toute de maîtrise. En fait, elle condense en elle les désirs ou les aspirations d'une époque. Les vies de Jésus qui se sont multipliées depuis le XIX[e] siècle sacrifient toutes à la même méthode : concrétiser en un homme historique le plus haut idéal contemporain. L'article de Charles Perrot évoque ce processus.

Ce qui est advenu, hors des limites de la stricte orthodoxie, a eu des effets dans le cadre de la prédication respectueuse des anciennes définitions conciliaires. On y a abandonné les fantaisies des théologiens médiévaux : il n'est plus question d'attribuer à Jésus les capacités qui l'écarteraient de l'humanité commune. S'il est un être d'exception, c'est uniquement par sa grandeur morale, affleurement en notre monde de sa gloire divine. Cette grandeur morale ne relève pas, dans cette orientation, d'un héroïsme de la contestation politique ou révolutionnaire, d'une attitude à la limite libertaire, elle s'inscrit dans le quotidien d'une vie effacée, humble, dévouée, loin de tout excès messianique. Elle est prophétique par sa soumission à la condition humaine, presque tragique par son impuissance. Le modèle s'oriente vers une déprise telle à

l'égard des intérêts du monde, et vers une telle configuration à ceux qui en sont exclus, que la Croix s'inscrit comme presque naturellement dans ces choix. L'article de Pierre Bühler décrit clairement cette conviction.

Il résulte de ces tendances diverses, faisant de l'humanité de Jésus le modèle de notre humanité, que les variations d'opinion au sujet des idéaux humains et humanitaires se traduisent dans les figures qui jouent le rôle de catalyseur et d'exigence, de moteur et finalement de modèle auquel on doit s'identifier pratiquement, si on désire développer en soi-même et dans la collectivité ce qui fait la grandeur de l'humain.

Dans ce cadre, l'humanité de Jésus n'est plus présentée selon un schéma d'exception dû à sa qualité divine, elle est proposée comme une source d'exigence dont les formes, certes, varient selon les intérêts supérieurs du moment, mais dont le sens est définitivement fixé. D'inaccessible naguère en raison de sa transcendance surnaturelle, Jésus est prêché comme modèle accessible parce qu'il est l'homme véritable. Dans toutes les orientations de cet ordre, qu'elles soient de type héroïque ou de type humble, le mot-clef est l'adjectif "vrai" : Jésus est l'homme en vérité, et c'est parce qu'il l'est en vérité qu'il demeure le modèle unique. L'obstacle majeur à une pleine acceptation de ces tendances est l'Ecriture : elle n'en soutient aucune. Son silence, me semble-t-il, est plus révélateur du Dieu de Jésus que l'effort pour imposer ce dernier ou comme un être d'exception ou comme le modèle unique.

III

Silence sur l'humanité de Jésus et connaissance de Dieu

Les tendances christologiques qui, à partir des affirmations dogmatiques ou des "vies historiques de Jésus", aboutissent à l'effet pervers de l'effacement de son humanité, ont, par leur déviance même, un effet positif : elles mettent en lumière l'absence de matériel documentaire pour parler hors imaginaire de l'humanité concrète de Jésus. Cette absence, plusieurs fois évoquée pour le rire, la sexualité, le travail, la soumission à la loi, l'ambiguïté des attentes messianiques, dans les articles

précédents, paraît à peine tolérable. Aussi, pour l'expliquer et en exorciser les méfaits soupçonnés, a-t-on inventé des qualités qui conduisaient soit à un modèle d'idéal moral soit à une figure divine mythique. Cette stratégie occulte l'absence : elle ne suscite pas d'interrogation sur la connaissance de Dieu, s'il est vrai que celui qui voit Jésus voit le Père. C'est précisément la signification de cette absence dans le mode de la révélation de Dieu que je voudrais expliciter.

L'humanité de Jésus n'est pas érigée en modèle normatif

Paul écrit que le Christ est né d'une femme, et qu'il fut sous la loi. Il indique ainsi sa condition précaire et particulière : il fut juif. Il ne dit rien de son humanité, sinon sa condition à la fois commune et particulière.

Comme le notent plusieurs articles, les évangiles, par indication du comportement de Jésus et par rappel de ses paroles, évitent que l'on brode sur une condition si minimale et si ouverte. Les évangiles ne disent rien de précis sur sa forme d'humanité, ils ne s'intéressent pas à son mode de vie courant, ils précisent seulement quelques écarts de comportement et de paroles avec l'idée, alors commune, de l'accès religieux et légal à Dieu. Ces écarts sont des questions et des exigences, ils sont susceptibles d'engendrer chez le disciple une moindre allégeance aux impératifs de la société et de la religion. Mais ces écarts, qui sont de l'ordre du comportement, tel l'accueil aux pécheurs et aux exclus, ou de l'ordre prophétique, telle la liberté non arbitraire à l'égard de la loi et de l'attente messianique, ne disent rien de son humanité : ils n'élèvent pas Jésus au rang d'homme divin, jouissant de privilèges exceptionnels, l'affranchissant des limites et misères de notre condition ; ils ne l'érigent pas en type d'humanité au point de l'imposer comme modèle pour les âges à venir. Les comportements et les paroles retenus ouvrent un autre espace dans la société et la religion, mais ils ne s'imposent pas comme normes ou règles : ils incitent à l'action et à la liberté sans préciser de transcriptions indéfiniment répétables. Si les évangiles défient toute construction biographique dans laquelle les traits du héros ressortiraient de telle sorte qu'on puisse s'y identifier, c'est que précisément leur écriture rend ce projet illusoire : l'humanité de Jésus s'efface, et cet effacement soutient la force d'interrogation des quelques comportements concrets rapportés et des paroles retenues.

Dans les évangiles, cet effacement n'est pas réquisitionné comme faire-valoir de la "divinité" : ce fut la stratégie de beaucoup de traditions anciennes et médiévales. Le vide créé par le défaut de description de l'humanité de Jésus ou d'information à son sujet fut rempli par l'imaginaire : le divin obéit à des lois de manifestation que l'imaginaire privilégie. La stratégie de nombre de théologies modernes, sous la pression de certaines intuitions de la Réforme, telle Dieu se révélant dans ce qui est estimé non divin, force les aspects de faiblesse, d'impuissance du Nazaréen. Ce faisant, ces théologies réinterprètent le vide des documents en définissant la forme d'humanité à partir d'une certaine idée de la divinité. Ainsi, la kénose (Ph 2,6-12), c'est-à-dire l'éjection de soi-même et de ses droits, obtient une portée quasi-philosophique, et la Croix, prise en elle-même, revêt une valeur symbolique universelle comme structure nécessaire à la révélation du Dieu vrai dans le monde.

L'effacement de l'humain au service de l'humain

Je crois les évangiles plus modestes et plus pudiques. Plus modestes, ils n'arrachent pas la Croix à sa contingence, c'est-à-dire à son caractère d'événement aléatoire, événement lié aux écarts des comportements et des paroles de Jésus à l'égard des impératifs socio-religieux ; ils n'en font pas une nécessité du dévoilement de Dieu dans l'humain.

Plus pudiques : l'effacement de l'humain s'interprète davantage comme respect que comme révélation directe. Comme respect : Dieu en son Fils Jésus, n'imposant aucun modèle, n'investit pas l'humanité au point de lui donner une figure à laquelle tout être humain devrait s'identifier ; il laisse l'humanité à son ouverture propre. En ce sens, c'est seulement indirectement que, dans cet effacement, Dieu se révèle. Son retrait, sauf au niveau des comportements et des paroles incitant à la décision pour le Règne advenant, montre à quel point le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus prolonge le mode de l'acte créateur : Dieu s'y révèle l'Autre de l'homme et non point son modèle. Son retrait est la condition de possibilité d'une alliance avec un partenaire et non avec un valet.

Ainsi l'effacement de l'humanité de Jésus, malgré son ambiguïté structurelle, source d'interprétations plus que divergentes, est le garant que le Dieu qui s'est révélé à nous ne le fait pas en déboutant l'humain

de ses limites et de son ouverture, mais en l'acceptant comme tel. Dès lors, la connaissance de l'humain s'accomplit par d'autres voies que par celles du détour par une Ecriture sacrée. Parce que Dieu, par pudeur, n'a rien à déclarer sur le rire, le sexe, le travail et toutes manifestations de l'humanité commune, en son Fils incarné, il se tait sur ces données. Ce silence garantit que ces réalités sont humaines et non point divines ; que leur statut est à débattre entre les hommes et non point à déduire d'oracles ou de comportements divins. L'extrême sobriété des évangiles, et le critère minimal de Paul (Jésus né d'une femme sous la loi) assurent aux hommes une histoire qui est la leur : elle n'est pas la transcription d'un programme imposé, elle écarte toute idée structurellement chrétienne de l'humain, elle récuse tout modèle impératif.



Lie-tseu écrivit dans la Chine ancienne : "Seul ce qui n'est pas poussé à l'extrême ne connaît pas de retour" [1]. Les fantaisies théologiennes des médiévaux, les excès moralisants et modélisants des modernes, se renvoient les uns les autres en un mouvement circulaire d'éternel retour selon les variations récurrentes du désir religieux, surdéterminé par les rêves d'une époque. La sobriété évangélique qui ne pousse rien à l'extrême, ouvre à une histoire non répétitive, non programmée : c'est parce qu'en Jésus l'humain demeure humain, donc aléatoire et fragile, que le Règne peut s'annoncer en toute liberté comme à venir. Le rêve d'une humanité idéale concrètement réalisée dans le Nazaréen tue la puissance prophétique de son action et de sa parole.

Christian DUQUOC

1. **Philosophes taoïstes,** Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980 : "Le vrai classique du vide parfait", IV, X, p. 461.

ERRATUM

Dans le numéro **209**, la fin de la note 7 de l'article de Jean Zumstein (p.72) a sauté. Voici le texte complet :

“ 7. Le titre de roi (βασιλευς) est mentionné en 18,33.37.39; 19,3.12.14.15.21. La notion de royauté (βασιλεια) survient en 18, 36 (2 fois). ”

Position

Nous publions ci-dessous une déclaration publique du Chapitre général de l'Ordre des dominicains, qui s'est tenu à Mexico en juillet 1992. Ce texte situe l'Ordre par rapport à la célébration du 5e centenaire de la découverte de l'Amérique. Prenant acte de l'ambiguïté de la conquête, il convoque à une action qui rompt avec l'oppression séculaire des Indiens et des Noirs.

Nous regrettons de n'avoir pu insérer cette déclaration importante dans le cahier 208, consacré à l'invention des Amériques et à ses conséquences jusqu'à nos jours, qui était imprimé lorsqu'elle nous est parvenue. Mais il n'est pas trop tard, nous semble-t-il, pour la faire connaître à nos lecteurs.

CEUX-LÀ NE SONT-ILS PAS DES ETRES HUMAINS ?

1492 : Questions pour aujourd'hui

I

"Ceux-là ne sont-ils pas des êtres humains ?" : le cri que lança voici quelques 500 ans le fr. Antonio de Montesinos, au vu des traitements infligés aux Indiens, retentit encore aujourd'hui. 1492 est, en effet, le signe d'un processus historique qui se poursuit de nos jours. Ce processus, à l'origine, dépasse largement les intentions individuelles. Il dépasse aussi largement l'Espagne : l'Angleterre est en Amérique du Nord dès 1497 ; la France y est en 1534 ; le Portugal est au Brésil à partir de 1500 ; des Allemands sont au Vénézuéla en 1528... Il s'agit alors du commencement de la structuration du monde comme un nouvel espace unifié, ayant pour centre l'Europe, et la mise en place de la relation coloniale, c'est-à-dire d'un système de dépendance, au profit de l'Europe.

Les intentions individuelles et collectives ont été multiples : découverte et exploration, recherche de pouvoir ou de renommées, développement commercial et enrichissement, évangélisation. L'intérêt de l'enrichissement a, sans conteste, été prédominant : il a structuré le système qui, progressivement, s'est mis en place. Les tensions plus ou moins fortes engendrées par d'autres intérêts, en particulier ceux portés par l'évangélisation, n'ont pu mettre en cause cette prédominance de l'intérêt économique.

La conquête a souvent été violente, et ses effets ont été dévastateurs pour les populations locales. Cette violence a des causes diverses, mais qui sont convergentes, se renforçant mutuellement :

violence primaire des hommes (européens) sur les femmes (indiennes) ; conditions de servitude et de mise au travail imposées aux Indiens ; introduction ou intensification de la guerre entre peuples indiens ; destruction culturelle, ayant pour effet l'effondrement des références de sens ; introduction de germes de maladies inconnues, entraînant une véritable catastrophe démographique sur l'ensemble du continent.

A tous ces facteurs de violence dont les Indiens ont été les victimes, il faut ajouter la violence de l'esclavage des Noirs : violence du trafic et violence de la condition d'esclave, violence plus immédiatement voulue et organisée, plus totale que celle de la conquête elle-même. L'esclavage - institution existant déjà de façon limitée et admise en Europe (esclaves noirs et maures) et plus largement dans le monde musulman - prit une extension et une ampleur sans précédent à partir de la conquête, sous l'égide du Portugal d'abord, des Pays-Bas ensuite. Il devint alors, à large échelle, objet de trafic et de commerce.

L'ampleur de la violence qui a frappé le continent n'a été voulue directement par personne. Parmi les conquérants, il y a eu des gens violents, brutaux, sans aucun scrupule, comme dans toutes les guerres. D'autres, parmi lesquels certains fonctionnaires, ont été sensibles à la condition indienne. Il y a surtout eu sur place, du côté des colons, et en Europe, du côté des pouvoirs politiques, des banquiers et des marchands (italiens et allemands principalement), la volonté d'enrichissement et de profit, souvent à tout prix, dans l'ignorance ou le mépris total de l'autre, de l'Indien et du Noir. Par rapport à la recherche de l'or, l'autre n'était rien. Et quand certains pouvoirs politiques se sont préoccupés sincèrement de la condition indienne, ils n'avaient pas les moyens et sans doute pas non plus la volonté de faire prévaloir cette préoccupation contre les intérêts économiques et politiques. Enfin, il y a eu cette autre ignorance et non-reconnaissance de l'autre due au sentiment très fort de supériorité culturelle (civilisation/barbarie) et religieuse (vraie religion/idolâtrie), par laquelle la bonne intention s'est parfois tournée en oeuvre de mort.

Dans ce contexte de collision très conflictuelle, le processus d'évangélisation a été ambigu. D'une part, dans un élan sans précédent, la majorité des missionnaires est partie dans le Nouveau Monde portée par la générosité, le dévouement, l'abnégation, par une volonté fondamentale du bien de l'autre ; et beaucoup y ont laissé leur vie. La majorité d'entre eux a aussi été fortement sensible à l'inhumanité des conditions de vie imposées aux Indiens et a pris leur défense. Et c'est, sans nul doute, à travers leur foi et leur bonté désintéressée que l'Evangile a pu parler dans ce monde. Le témoignage de cet Evangile vécu retentit jusqu'aujourd'hui dans les communautés indiennes.

Mais d'autre part, les missionnaires étaient massivement convaincus du bon droit de la colonisation elle-même ; certains ont directement accompagné les armées conquérantes ; beaucoup ont considéré les Indiens comme des mineurs ayant besoin de tutelle ; beaucoup étaient en outre persuadés que, pour le bien des Indiens, il fallait détruire complètement leur religion, la totalité de la vérité se trouvant dans le christianisme sous sa forme latine. La plupart, enfin, ont considéré comme normale la pratique de l'esclavage des Africains.

Dans cette histoire, nos frères dominicains ont été divisés. Certains ont été le soutien sans critique de l'oeuvre de colonisation : ils lui ont apporté la légitimation religieuse, mettant en cause seulement quelques excès considérés comme des accidents plus ou moins isolés. D'autres, sur le continent européen, ont été les promoteurs de l'Inquisition, les artisans de l'expulsion des Juifs en 1492 (les Juifs n'étaient-ils pas eux aussi des êtres humains ?). D'autres enfin, et un nombre si-

gnificatif d'entre eux, à la suite de Pedro de Cordoba et Montesinos, puis Las Casas, ont pris courageusement le contrepied des pratiques et des opinions quasi évidentes. Ils ont posé la question fondamentale : "Ceux-là ne sont-ils pas des êtres humains ?", ne sont-ils donc pas nos frères ? Cette question, ils l'ont posée à partir de leur foi en Jésus Christ, mort pour tous. Et ils ont tiré toutes les conséquences de la réponse positive qu'ils donnaient à cette question. Ils ont radicalement mis en cause un système faisant de la richesse son dieu. Ces frères ont été des figures évangéliques exemplaires, malgré les failles ou les limites de certaines de leurs positions (comme la dénonciation tardive de l'esclavage noir, ou parfois l'insuffisante reconnaissance de l'altérité culturelle). Ils ont pu susciter un mouvement intellectuel, philosophique, juridique et théologique, de premier plan en Espagne (Vitoria) ; ils ont pu introduire un véritable débat public à ce sujet dans leur pays, débat qui n'a eu lieu nulle part ailleurs ; ils ont par là contribué à jeter les fondements d'une théorie des droits de l'homme et des droits des peuples, d'une morale des relations internationales.

Malheureusement après les premières générations, la majorité de nos communautés se sont installées dans le système colonial : elles sont elles-mêmes devenues propriétaires de grandes terres ; elles ont utilisé des esclaves à leur service ; elles ont été proches de la classe dominante blanche.

Les indépendances, acquises progressivement à partir du XIXe siècle, n'amélioreront pas la condition des Indiens. Au contraire : les Républiques nieront totalement leur altérité et leur identité culturelle ; bien souvent, elles chercheront délibérément à détruire leurs langues et toutes leurs organisations propres.

Cependant, à travers toute cette histoire, les communautés indiennes et les populations noires n'ont cessé de lutter pour survivre ; elles ont résisté à partir de leur propre culture, souvent profondément désarticulées. L'existence indienne d'aujourd'hui est témoin de cette résistance. Et souvent l'Eglise a pris position contre les mouvements de résistance.

Que, dans les conditions de violence de la conquête, la foi ait pu naître dans les communautés indiennes, cela a été un véritable miracle, disait Las Casas. Nous voyons aujourd'hui les fruits de ce miracle : la foi chrétienne s'est largement implantée dans les populations du continent. Medellin et Puebla ont été le signe visible de la vitalité de l'Eglise latino-américaine et de son sens évangélique. Les nombreux martyrs de ces dernières années témoignent aussi de cette authenticité.

II

Aujourd'hui et plus que jamais, sans doute, devrait retentir la question : "Ceux-là ne sont-ils pas des êtres humains ?"

Sur tout le continent américain, au cours des dernières décennies, les Indiens ont été et continuent à être objet de destruction plus ou moins systématique : leur culture est niée, leurs terres sont envahies, leurs organisations réprimées. De véritables massacres ne sont pas exceptionnels (Guatemala, Brésil...). Quant à l'Eglise catholique, elle tient toujours les Indiens pour des mineurs : les efforts en vue d'une véritable inculturation de l'Eglise dans les communautés indiennes ont été brisés, à partir du 18e siècle surtout, par la volonté de réforme et de "purification" du christianisme

populaire, purification conçue comme occidentalisation.

Les Noirs, quant à eux, sont souvent dans les faits objet de discrimination violente. De plus, des masses urbaines et rurales sont de plus en plus réduites à une extrême misère. Des multitudes de paysans sont chassées de leurs terres par les entreprises intégrées aux circuits de l'exportation. Les mouvements populaires sont presque toujours réprimés. Et le continent est étranglé par la dette internationale.

En Europe et en Amérique du Nord, comme en Afrique du Sud, le racisme nie l'égale humanité de l'autre. Les immigrés sont objet de mépris et parfois de violence, les conditions de vie sociale et économique dégradantes leur sont souvent imposées, et ils sont parfois exploités contre toute légalité. Ils ne jouissent pas de droits égaux. De plus, ces sociétés développées sont de plus en plus excluantes : une société duale s'impose, les uns trouvant leur place plus ou moins privilégiée dans le système économique, les autres étant marginalisés, condamnés à la précarité et à la pauvreté.

En Afrique et en Asie, des millions de réfugiés sont parqués dans les camps, dans des conditions souvent infra-humaines. L'Afrique est de plus en plus abandonnée à son sort, comme un continent perdu, comme si ce continent cessait d'être un prochain. En Asie, le système des castes continue à imposer ses discriminations et accroît la pauvreté. En Chine, les aspirations à la liberté sont constamment réprimées...

En Europe centrale et orientale, où la liberté a été durement conquise contre le totalitarisme communiste, l'exacerbation des nationalismes débouche sur des guerres civiles meurtrières, qui nient la coexistence possible des différences.

Presque partout et plus ou moins durement, les femmes sont objet de discrimination, réduites à un statut d'infériorité.

Partout le primat de l'économique, - le dieu Argent -, s'impose : il accroît les inégalités et engendre violence et répression, tandis que cette technocratie économique ne cesse de réduire la démocratie réelle et de menacer les libertés. Comme l'affirme Puebla, l'injustice est structurelle, elle est institutionnalisée. La force du marché régi par le capitalisme libéral, souvent appuyé par les pouvoirs militaires, appauvrit les pauvres au profit des riches. Dans tout le Sud, l'ordre économique imposé par le Nord et aggravé par de multiples facteurs internes est cause de misère et de mort.

La violence n'est pas le propre de 1492, ni la non-reconnaissance de l'égalité humaine. Question majeure pour nous aujourd'hui.

III

Relire 1492 aujourd'hui n'a de sens et d'intérêt que pour les questions et provocations que cette histoire soulève pour notre présent. A l'heure où l'on parle de nouvelle évangélisation, nous voulons relever ici quelques-unes de ces questions et provocations, en invitant tous nos frères et soeurs dominicains à y réfléchir à partir de la situation qui est la leur.

1. C'est à tout être humain que cette histoire pose d'abord question.

Les premiers fondements de l'ordre politique et économique mondial ont été jetés aux 15e et 16e siècles : ce système est fondé sur l'inégalité et l'exploitation. Aux premiers temps de la colonisation, il a eu de dramatiques effets de mort sur les

Indiens et les Africains. Aujourd'hui les structures économiques de notre monde réduisent tant de peuples à la misère et les conduisent à la violence : comment ne pas mettre en cause un tel système ?

Il y a cinq siècles, la mort a été largement la conséquence de l'aveuglement et de l'ignorance de l'autre : quelques prophètes, lucides et courageux, ont dénoncé cet aveuglement. Sommes-nous prêts, aujourd'hui, à écouter les prophètes qui dénoncent nos propres aveuglements, eux aussi peut-être porteurs d'effets de mort ?

Certains, alors, ont lutté pour sauver la vie et la dignité des Indiens, pour obtenir une législation qui garantisse leurs droits : sommes-nous prêts à lutter à notre tour pour garantir à tous des conditions de vie dans la dignité ?

Les Indiens, comme tous les peuples colonisés, ont été considérés comme des mineurs : leur qualité et dignité de sujets de l'histoire ont été niées. Aujourd'hui, contre les pouvoirs politiques, économiques et culturels uniformisants et réducteurs, comment reconnaître que les peuples des tiers-mondes et ceux qui ont été asservis par les régimes communistes sont appelés à devenir sujets de leur propre histoire ?

2. Cette histoire pose aussi question à tout chrétien.

Une partie de l'Eglise du 16e siècle a apporté sa caution théologique à l'entreprise d'asservissement des peuples indiens : sommes-nous sûrs de ne pas légitimer nous-mêmes, par nos convictions religieuses et théologiques, des systèmes d'exploitation et de mépris ?

Nous ne pouvons comprendre que, massivement, notre Eglise ait toléré et justifié l'esclavage des Noirs, et que souvent elle en ait profité elle-même. Nous ne pouvons voir là qu'un aveuglement - quelles qu'en aient été les justifications culturelles - si contraire à l'Evangile. Mais ne sommes-nous pas aujourd'hui enfermés dans d'autres aveuglements qui font obstacle à la bonne nouvelle de l'Evangile et qui sont peut-être aussi dévastateurs ?

L'évangélisation du continent américain au 16e siècle a, sans nul doute, été généreuse et portée par la foi. Mais souvent elle a été culturellement destructrice. Sommes-nous prêts, aujourd'hui, en Eglise, à prendre le risque de véritables inculturations, en nous laissant dépouiller de nos évidences traditionnelles ?

3. Cette histoire enfin, et plus particulièrement, nous pose question à nous dominicains.

Nous sommes légitimement fiers de nos frères Pedro de Cordoba, Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, et tous leurs compagnons et disciples, fiers de leur grandeur humaine et évangélique. Cette fierté ne peut nous faire oublier qu'à la même époque d'autres frères étaient alliés de la colonisation. Comment cette histoire peut-elle nous aider à nous situer nous-mêmes au coeur des tensions qui traversent notre monde, notre Eglise et notre Ordre, en choisissant de faire vivre pour aujourd'hui la lignée de ceux que nous voudrions canoniser ?

Nous percevons aujourd'hui la violence culturelle exercée par la colonisation. Mais comment ouvrirons-nous aujourd'hui un espace pour que des hommes et des femmes de tradition non-européenne puissent donner forme à la vie dominicaine à partir de leur propre culture ?

Au nom de la communauté de Santo Domingo, Montesinos a soulevé la question évangélique majeure : "Ceux-là ne sont-ils pas des êtres humains ?". Il a pu le faire parce que nos frères s'étaient mis à l'écoute du cri des opprimés. Nos communautés se laissent-elles bousculer par les multiples cris d'aujourd'hui pour faire retentir avec

force cette même question, partout où elle s'impose ? Nos communautés sont-elles prêtes à prendre ensemble le risque de la parole prophétique qui ouvre les yeux des aveugles ? Sont-elles prêtes à supporter la contradiction publique que provoque le choix évangélique de solidarité avec les opprimés ?

Souvent nous sommes aveugles, parce que le langage commun nous masque la réalité : en parlant de "découverte" ou de "civilisation", on cachait la violence de la conquête et de la destruction culturelle ; en parlant aujourd'hui de "développement", on masque la pauvreté grandissante, et en parlant d'"aide au tiers monde", on masque le fait que les pauvres enrichissent les riches (inversion des flux financiers entre le Sud et le Nord). Si par vocation nous sommes au service de la vérité, n'avons-nous pas l'obligation de démasquer et de dénoncer ce mensonge du langage qui sert si bien les intérêts économiques des puissants ?

Le cri de nos frères du Nouveau Monde a provoqué en Espagne au 16e siècle un travail intellectuel, dans les domaines éthique et théologique, d'une remarquable qualité et d'une grande fécondité : comment mettre notre travail théologique, avec toute son exigence de sérieux et de compétence, au service de la dignité humaine des pauvres et des exclus, et faire ainsi en vérité mémoire de l'oeuvre de nos prédécesseurs ?

En proposant ces quelques réflexions, notre Chapitre souhaite que la mémoire de 1492 contribue à renforcer le sens évangélique de notre engagement de prêcheurs, afin que notre parole et nos actes soient une bonne nouvelle pour le monde des opprimés, des exclus et des pauvres d'aujourd'hui, un témoignage rendu au Dieu de la vie.

Comptes rendus

Eugen DREWERMANN, **De l'immortalité des animaux** (Préface de Luise Rinser, postface de Michel Damien, traduit par Bernard Lauret), Paris, Cerf, 1992, 60 F.

Les animaux ont une place grandissante en Occident. Non point comme aides pour le travail, tels que le furent longtemps le cheval, l'âne, le boeuf et le chien. Ils sont objets de respect et d'affection. Et sans doute beaucoup de nos contemporains sous-estiment la différence entre les humains et les animaux. Dans une ambiance si favorable aux animaux, il eût été étonnant que quelque théologien ne trouvât pas une signification transcendante à l'effervescence sentimentale présente. Eugen Drewermann nous offre un texte à la fois sérieux et troublant sur "l'immortalité des animaux".

Sérieux : l'auteur s'attaque à une conviction occidentale issue, pense-t-il, de la Bible, l'anthropocentrisme. L'ordre entier de la nature (et donc le règne animal) est défini par le destin de l'humanité : il est à son service. Seul l'humain donnerait sens au mouvement, autrement sans but, de la machine cosmique. Cette conviction se fonde sur deux affirmations claires de la Bible : l'une, tirée de la Genèse, où Dieu remet à l'homme le gouvernement de la terre ; il a pour tâche de la soumettre, ce qui signifie la faire travailler à son profit. L'autre, issue du Nouveau Testament : le Verbe de Dieu, se faisant humain, investit l'humanité d'une vocation hégémonique. Le Nouveau Testament donne ainsi une dimension cosmique à la domination humaine exigée par le livre de la Genèse. Notre auteur souligne les conséquences dramatiques pour la terre et les animaux de cette domination autocentrée : celle-ci et ceux-ci ne sont que des instruments au service de nos intérêts et de nos pulsions, ils ne jouissent d'aucun droit et d'aucun respect. Il faut rompre avec cette orientation si on veut que l'écologie soit autre chose qu'un ornement ou un gadget.

Troublant : la rupture postulée d'avec l'anthropocentrisme est si radicale qu'elle inquiète. En effet, E. Drewermann, en exaltant la dimension cosmique du Christ, et en soulignant la volonté de Dieu de ne laisser aucune vie périr, transforme l'échelle des valeurs. Le respect envers les animaux ne s'appuie plus sur le respect que les hommes se doivent à eux-mêmes : les lois interdisant la cruauté envers les animaux se fondent sur une certaine idée de l'homme. Avec E. Drewermann, on élimine ce système : les animaux sont désormais des sujets de droit. "Le Christ est mort aussi pour les chiens", écrit Michel Damien dans la postface (p.77). S'ils ont une place définitive dans la création de Dieu, et participent à la résurrection du Christ, c'est parce qu'ils ne reçoivent pas leur destin de l'être humain, mais d'eux-mêmes. Ils sont des sujets ; ils le sont en tant que vivants naturels, l'horizon de toutes valeurs étant la nature : le Christ ne fait qu'en manifester la signification transcendante.

Je dis "troublante" une telle orientation de pensée : elle rejoint le courant romantique si fortement accusateur de la raison issue des Lumières. Et cela avec une justification émouvante : "En théologie l'amour finit toujours par avoir raison" (p. 78). Luc Ferry, dans **Le nouvel ordre écologique** (Paris, Grasset, 1992, pp. 181 sv.) étudie les législations nazies de 1933, 1934, et 1935. Ces législations s'appuient sur un souhait de Hitler, exprimé dès 1933 : "Dans le nouveau Reich, dit-il, il ne devra plus y avoir de cruauté envers les bêtes". Walter Schoenichen, commentateur de la loi nazie sur la protection de la nature, stigmatise l'homme blanc, grand destructeur de la création. Pour cet auteur, l'homme trouve sa

règle dans la nature dont il est un élément : l'anthropocentrisme est une aberration. S'explique alors que le législateur, dans l'introduction à la loi de 1933 sur la protection des animaux, ait écrit : "La cruauté n'est plus punie sous l'idée qu'il faudrait protéger la sensibilité des hommes du spectacle de la cruauté envers les animaux ; l'intérêt des hommes n'est plus ici l'arrière-fond, mais il est reconnu que l'animal doit être protégé pour lui-même" (op. cit., p. 116).

Le trouble causé par la pensée de Drewermann vient du tragique auquel de telles convictions se trouvèrent liées. Il n'est pas anodin de rejeter l'anthropocentrisme. Mais, dans la préface du livre, Luise Rinser nous arrache heureusement au tragique. J'en cite la conclusion : "Lorsque mon très cher chien Vanno est mort il y a quinze ans, j'ai beaucoup pleuré. Mon amie Ingeborg, l'inoubliable, m'a dit alors : "Ne pleure pas, ton chien est maintenant près du Grand Chien" (op. cit., p. 15).

Ch. Duquoc

Janine DRIANCOURT-GIROT, **Ainsi priaient les luthériens,** préface de Jean Delumeau, Cerf, 1992, 240 pages, 110 F.

Le livre de Janine Driancourt-Girot provient d'un "rude labeur de détective", comme l'écrit Jean Delumeau dans sa préface. Cette recherche de plus de vingt ans aboutit à ce livre qui nous parle de la surprenante présence luthérienne à Paris à partir de 1626. Malgré les vicissitudes de l'histoire : Révocation de l'Edit de Nantes en 1685, Révolution Française, Consulat,... la communauté luthérienne vit jusqu'en 1806, date de la fermeture de la chapelle de l'ambassade de Suède à Paris. Enfin, après de longues négociations, les luthériens de Paris allaient avoir leur sanctuaire en 1809 : l'église des Carmes Billettes au Marais.

A travers cette simple histoire de la communauté luthérienne, tout un pan de la grande histoire se dessine. La communauté partagée entre la chapelle de l'ambassade de Suède et celle du Danemark (à partir de 1744) vit au rythme des événements européens (guerre de Trente Ans). Aussi les fidèles se diversifient-ils au cours des deux siècles : princes et diplomates dans les premiers temps, puis hommes d'affaires, marchands et étudiants jusqu'en 1685. Mais dès 1679, "au moment où la persécution des protestants en France s'accentue", c'est le temps des humbles. Puis viennent l'âge des artisans jusqu'en 1710, l'âge d'or avec le pasteur Baer (1742-1784), l'âge des héros pendant la période révolutionnaire.

Ce qui est passionnant dans ce livre, c'est de voir la foi vécue malgré les changements de lieux, les persécutions. La communauté résiste dans sa fidélité, certainement grâce à un encadrement très fort de la part des pasteurs, véritables bergers dont les prédications peuvent parfois occuper toute la journée. Les fidèles qui sont éduqués à la doctrine luthérienne par d'admirables pasteurs (Mettenius, Ritter, Baer, Gambs, Göricke), viennent des milieux diplomatiques suédois ou danois, mais aussi d'Allemagne et d'Alsace.

La doctrine enseignée est d'une grande sévérité. "Etonnante pastorale qui effraye d'abord pour rassurer ensuite", écrit l'auteur. Et pourtant, peu à peu le traumatisme du péché, la peur des démons, du Pape et du Turc, grâce à la philosophie des Lumières s'estompent dans les chants et les prédications. Celles-ci annoncent "la liberté humaine", la responsabilité, "le choix pour le salut". On en arrive à une pastorale du bonheur recentré sur Dieu qui est pratiquement l'Être Suprême de Robespierre. L'autre devient le semblable et il n'est plus le méchant.

Etonnante histoire que celle de ces hommes et de ces femmes qui donnent un si beau témoignage de foi.

Vincent Charpentier

Livres reçus à la revue

BARNAY S., **Les apparitions de la Vierge**, Paris, Cerf, 1992, 125 p.
BARRAL-BARON A., **La morale... Tout simplement,** Paris, Ed. Ouvrières, 1992, 207 p.
BEAUCHAMP P., **All'inizio, Dio parla. Itinerari biblici,** Rome, ADP, 1992, 260 p.
BEAUPERE R., **L'oecuménisme,** Paris, Centurion, 1991, 125 p.
BIANCHI E., **Le Jour du Seigneur. Pour un renouveau du dimanche,** Paris, Mame, 1992, 127 p.
BOFF L., **La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés,** Paris, Cerf, 1992, 176 p.
BOISMARD M.E., LAMOUILLE A., **Le Diatessaron : de Tatien à Justin,** Paris, Gabalda et Cie, 1992.
BRIEND J., **Dieu dans l'Ecriture,** Paris, Cerf, 1992, 136 p.
BUR J., **Pour comprendre la Vierge Marie,** Paris, Cerf, 1992, 185 p.

CHEVALLEY B., **La pédagogie de Jésus,** Paris, Desclée, 1992, 152 p.
CLOSSET R., **Franz Stock, aumônier de l'enfer,** Paris, Fayard, 1992, 300 p.
CNEUDE P., **Le psautier de Notre-Dame,** Paris, Fayard, 1992, 290 p.
COLOMBIERE C. de la, **Retraites spirituelles,** Paris, Médiaspaul, 1992, 95 p.
CUPERLY P., **Prières des Fils d'Abraham,** Paris, Cerf, 1992, 272 p.

DESCOULEURS B., **Etre confirmé,** Paris, Mame, 1992, 78 p.
DURUSSEL A., **Journal d'Héli. Le bilan d'une vie,** Aubonne,Ed. du Moulin, 1992, 77 p.
DUVAL J.F., **Flamboyante liberté. Essai sur la philosophie de N. Berdiaev,** Saint-Vincent-sur-Jabron Ed. Présence, 1992, 313 p.

FAIVRE A., **Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne,** Paris, Cerf, 1992, 555 p.

GARRIGUES J.M., **Ce Dieu qui passe par des hommes. Conférences de Carême,** Paris, Mame, 1992, 167 p.
GIBERT P., **Petite histoire de l'exégèse biblique,** Paris, Cerf, 1992, 268 p.
GILLIÉRON B., **La Bible n'est pas tombée du ciel,** Aubonne, Ed. du Moulin, 1992, 125 p.
GIOVETTI P., **Thérèse Neumann de Konnersreuth (1898-1962),** Paris, Médiaspaul, 1992, 120 p.
GOZIER A., **Prier 15 jours avec Maître Eckart,** Paris, Nouvelle Cité, 1992, 117 p.

HAUSHERR I., **Prière de vie, vie de prière,** Paris, Desclée, 1992, 480 p.

JEAN-PAUL II, **Je crois en Jésus-Christ,le Sauveur. Catéchèse sur le Credo (V),** Paris, Cerf, 1992, 278 p.

LACOQUE A., **Subversives. Un Pentateuque de femmes**, Paris, Cerf, 1992, 195 p.
LACROIX X., **Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour,** Paris, Cerf, 1992, 378 p.
LAFRANCE J., **Quand vous priez, dites "Père",** Paris, Médiaspaul, 1992, 287 p.

LAFRANCE J., **La puissance de la prière,** Paris, Médiaspaul, 1992, 235 p.
LAROCHE M., **La Vie en son Nom,** Saint Vincent-sur-Jabron, Ed. Présence, 1992, 127 p.
LEBEAU P., **La vie religieuse. Un chemin d'humanité,** Namur, Brepols, 1992, 175 p.
LEGRAND A., **Du côté des missions. Les témoins ont la parole,** Paris, Médiaspaul, 1992, 172 p.
LOUYS D., **Le Jardin d'Eden, mythe fondateur de l'Occident,** Paris, Cerf, 1992, 220 p.

MAGNET A., **Alberto Hurtado. Un toit pour le Christ,** Namur, Fidélité, 1992, 63 p.
MAISONNEUVE R., **L'oeil visionnaire,** Saint Vincent-sur-Jabron, Ed. Présence, 1992, 285 p.
MARTINI C.M. Cardinal, **Je te cherche dès l'aube. Une école de prière,** Paris, Centurion, 1992, 98 p.
MASSON J., **Mystiques d'Asie,** Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 295 p.
MATHIEU L., **La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure,** Paris, Ed. franciscaines, 1992, 315 p.
MEISSNER W.W., **Ignatius of Loyola, The psychology of a Saint,** New Haven, London, Yale University Press, 1992, 480 p.
MOURLON BEERNAERT P., **Marthe, Marie et les autres. Les visages féminins de l'Evangile,** Bruxelles, Lumen Vitae, 1992, 255 p.
MÜTZENBERG G., **Ils ont aussi réformé la famille,** Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1992, 150 p.

PAILLERETS M. de, **Petite vie de Thomas d'Aquin,** Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 125 p.
PARENT R., **Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale,** Paris, Cerf, 1992, 283 p.
PATIN A., T**a parole comme un feu dévorant,** Paris, Ed. Ouvrières, 1992, 383 p.

QUÉRÉ F., **L'amour, le couple,** Paris, Cerf, 1992, 106 p.

REYNIER Ch., **Evangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Ephésiens,** Paris, Cerf, 1992, 320 p.
ROBERTI J.C., **Les Uniates,** Paris, Cerf, 1992, 130 p.
RÖMER Th., **Discours de Jérémie,** Aubonne, Ed. du Moulin, 1992, 32 p.
ROSNY E. de, **L'Afrique des guérisons,** Paris, Karthala, 1992, 223 p.

SOBRINO J., **Monseigneur Roméro,** Namur, Fidélité, 1992, 72 p.

Mère TERESA, Frère ROGER, **La Prière, fraîcheur d'une source,** Paris, Centurion, 1992, 125 p.
THÉVENOT X., **Compter sur Dieu**, Paris, Cerf, 1992, 315 p.

VARILLON F., **Vivre le christianisme. La dernière retraite du père Varillon,** Paris, Centurion, 1992, 308 p.
VIVIANO B.T., **Le Royaume de Dieu dans l'histoire,** Paris, Cerf, 1992, 256 p.

Table des matières du tome XLI 1992

thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Comptes rendus